मराठी संत तत्त्वज्ञान: संज्ञाकोश

(मध्ययुगीन मराठी वाङ्मयाच्या आधारे)

खंड १: अ ते औ

लेखक

प्रा. ह. श्री. शेणोलीकर

“संत साहित्यातील तत्त्वज्ञानविषयक संज्ञाचा हा कोश
प्राचीन मराठी साहित्याच्या प्रगत अभ्यासास दुहेरी दृष्टीने
उपयुक्त होणार आहे. तात्त्विक संज्ञांपाठीमागील संकल्पना
स्पष्ट करून घेण्याच्या दृष्टीने वाङ्मयाभ्यासकाला सदर
कोश मार्गदर्शक होईल आणि संतसाहित्यातील
अवतरणांच्या द्वारां तात्त्विक संज्ञाच्या उपयोजनांवर प्रकाश
पडत असल्यामुळे भारतीय तत्त्वज्ञानाच्या अभ्यासकांनाही
सदर कोश उपयुक्त वाटेल.
शिवाय जिज्ञासू भाविकांच्या श्रद्धेला डोळस करण्यासाठी हा
संज्ञाकोश उपयुक्त ठरेल असा विश्वास वाटतो.”

This book is published with the financial assistance of
TIRUMALA TIRUPATI DEVASTHANAMS (T.T.D)
under their scheme AID TO PUBLISH RELIGIOUS Books.

मराठी - संत - तत्वज्ञान : संज्ञाकोश

(मध्ययुगीन मराठी वाङ्मयाच्या आधारे)

MARATHI - SANTA - TATVAJNYAN : SAMJNYA - KOSH

(BASED ON MADHYA-YUGEEN-MARATHI VANGMAYA)

खंड १ : (अ ते औ)

VOLUME 1 : (A TO AU)

प्रा. हरी श्रीधर शेणोलीकर

PROF. H. S. SHENOLIKAR

मराठी - संत - तत्त्वज्ञान : संज्ञाकोश

प्रथम आवृत्ती — First Edition

१५ डिसेंबर, १९९२ — 15 December 1992

४, अनंत अपार्टमेंटस्, गुरुराज सोसायटी,
पौड रस्ता, कोथरूड, पुणे-२९

4, Anant Appartments, Gururaj Society,
Paud Road, Kothrud, Pune 4110 29

मुद्रण व प्रकाशन

एस'एज् क्रिएशन्स
२०९, भारत भवन,
१३६०, शुक्रवार पेठ, पुणे ४११० ०२

PRINTER & PUBLISHER

SA'S CREATIONS
209, Bharat Bhavan,
1360, Shukrawar Peth, Pune 4110 02

संगणक अक्षरजुळणी

कॉमप्रिंट
६३/३९, भरतकुंज कॉलनी क्र.२
एरंडवणा, पुणे- ४११ ०३८

LASER TYPESETTING

COMPRINT
63/39, Bharatkunj Colony No. 2,
Erandvana, Pune 411 038

किंमत — PRICE Rs. 75/-

ऋणनिर्देश

— प्रस्तुत प्रकल्पाच्या कामासंबधी सुरुवातीला मराठी तत्त्वज्ञान महाकोशाचे संपादक गुरुवर्य (कै.) दे. द. वाडेकर आणि माझे गुरुतुल्य ज्येष्ठ स्नेही (कै.) गं. बा. सरदार यांचे प्रारंभिक मार्गदर्शन लाभले.

— प्रकल्पाच्या अभ्यासकाळात (१९८१-१९८४) विद्यापीठ अनुदान मंडळाकडून संशोधनविषयक प्रगत अभ्यासाचे अनुदान मिळाले. त्यामुळेच हा कोश सिद्ध करण्यास मी प्रवृत्त झालो.

— अंमळनेरच्या प्रताप तत्त्वज्ञान केंद्राचे त्यावेळचे प्रमुख प्रपाठक प्रा. (डॉ.) ज. वा. जोशी (तत्त्वज्ञान विभाग, पुणे विद्यापीठ) यांच्या तत्त्वज्ञानविषयक मार्गदर्शनामुळेच प्रस्तुत 'संज्ञाकोश' पूर्ण झाला.

— शिवाय डॉ. अशोक केळकर, डॉ. भा. पं. बहिरट, डॉ. रा. चिं. ढेरे, डॉ. सु. शि. बारलिंगे, डॉ. प्र. न. जोशी, प्रा. (डॉ.) दु. का. संत, प्रा. (डॉ.) सरोजिनी वैद्य (मराठी विभाग प्रमुख, मुंबई विद्यापीठ), प्रा. (डॉ.) व. दि. कुलकर्णी आणि माझे मित्र प्रा. श्री. र. भिडे या विद्वानांची भलावण या कोशाला लाभली, हे भाग्य होय.

— आंध्रमधील तिरुमला तिरुपती देवस्थान ट्रस्टकडून पहिल्यांदा तीस हजार रुपयांचे अनुदान मंजूर झाले आहे. त्याबद्दल T. T. D. चे संपादक श्री. के. सुब्बाराव आणि उपसंपादक श्री. श्रीसन यांना मी धन्यवाद देतो.

— या पाठोपाठ महाराष्ट्र राज्याच्या मुख्यमंत्री-निधीतून रु. २५ हजाराचे आर्थिक सहाय्य प्रकाशन निधीला मिळाले, याबद्दल मुख्यमंत्री सुधाकरराव नाईक यांचा मी कृतज्ञ आहे.

— लो. टिळक पर्स फंडातून अंशत: मदत म्हणून रु. १००० मिळाले, त्याबद्दल अध्यक्ष श्री. जयंतराव टिळक यांचे आभार

— महाराष्ट्र इन्स्टिट्यूट ऑफ टेक्नॉलॉजी (M.I.T.) चे प्राचार्य श्री. विश्वनाथ कराड यांचेकडून प्रकाशन निधीसाठी रु. ५०००/- मिळाले, त्याबद्दल त्यांचेही आभार.

वर उल्लेखिलेल्या सर्वांचा मी ऋणी आहे.

ह. श्री. शेणोलीकर

'ज्ञानकोश'कार

डॉ. श्री. व्यं. केतकर

यांचे पासून

'भारतीय संस्कृतिकोश' कर्ते

श्री.महादेवशास्त्री जोशी

आणि

'मराठी तत्त्वज्ञान महाकोशाचे' संपादक

गुरुवर्य : कै. (प्रा.) दे. द. वाडेकर

यांच्या पर्यंतच्या

आजवरच्या सर्व कोशकारांना हा 'संज्ञाकोश' सादर समर्पण

ह. श्री. शेणोलीकर

मराठी - संत - तत्त्वज्ञान : संज्ञाकोश

संज्ञाकोशाची उपयुक्तता

मध्ययुगीन मराठी साहित्यातील-प्रामुख्याने तत्त्वज्ञानपर संत साहित्यातील-तात्त्विक संज्ञांचा हा कोश आहे. त्या संज्ञांचा विश्लेषणात्मक व वर्णनात्मक अभ्यास हे या कोशाचे मुख्य प्रयोजन आहे. त्या दृष्टीने तयार झालेल्या संज्ञालेखांची अकारविल्हे मांडणी केली आहे. प्राचीन मराठी साहित्याच्या प्रगत अभ्यासास उपयुक्त होऊ शकेल, असा हा तत्त्वज्ञानविषयक संकल्पना-कोश आहे. त्याचा त्या दृष्टीने अभ्यासकांना उपयोग होईल अशी अपेक्षा आहे.

संज्ञा-कोशाची प्रेरणा

प्राचीन मराठी कवितेचे अध्यापन करताना मराठीतील - विवेकसिंधू, ज्ञानेश्वरी, अमृतानुभव, एकनाथी भागवत, उद्धवगीता, दासबोध इत्यादी अध्यात्म ग्रंथांशी संबंध आला. परंपरेने चालत आलेले, उपनिषदातील तत्त्वविचारच गीताभागवताच्या आधारे मध्ययुगीन संतमंडळी मांडत आहेत, ब्रह्म व जगत् यांच्यातील अद्वैत विचाराभोवतीच महाराष्ट्रीय संतांचे परिभ्रमण चाललेले आहे, त्या त्या संताच्या कमी अधिक प्रतिभेला व प्रकृतिधर्माला अनुसरून त्यांच्या अभिव्यक्तीत फरक जाणवत असला तरी सर्वांचे विचारधन एकच आहे, असे स्थूलपणे दिसते. तेच तेच पुन्हा पुन्हा मांडले जात आहे, असेही सामान्यत: जाणवते. परंतु तत्त्वज्ञानाचे मूलशब्द तेच असले तरी षड्दर्शनांनी त्या त्या शब्दाला आपापल्या ज्ञानक्षेत्रात भिन्न भिन्न पारिभाषिक अर्थ दिले आहेत. त्याचप्रमाणे ज्ञानेश्वरादी संतांनी देशकालपरिस्थित्यनुसार किंवा भिन्न भिन्न पंथीय दृष्टिकोणानुसार यज्ञ, कर्म इत्यादी जुन्या शब्दांना नवे अर्थ दिले आहेत, असेही दिसून आले; तेव्हा याबाबत अधिक शोध घेणे आवश्यक वाटू लागले. विशेषत: ज्ञानेश्वरादी संतमंडळींनी आपल्या भक्तिपर वाङ्मयात जे तत्त्वज्ञानविषयक शब्द (संज्ञा) वापरले आहेत, त्यांच्या त्या त्या ठिकाणच्या विवक्षित अर्थाचा शोध घेतल्यास मराठी संतांच्या तत्त्वविचाराचा नीट उलगडा होऊ शकेल असे वाटू लागले. त्या दृष्टीने निवृत्तिनंतर मी संतवाङ्मयाचे पुन्हा वाचन केले, तेव्हा हा शोध-प्रकल्प आपण हाती घ्यावा, असे मी ठरविले.

वाङ्मयाभ्यासाच्या विविध दिशा

कोणत्याही जुन्या नव्या वाङ्मयाचा अनेक अंगांनी अभ्यास करता येतो. कोशरचना हे त्यापैकी एक महत्त्वाचे अंग आहे. प्राचीन ग्रंथांची जुन्यातली जुनी हस्तलिखिते जमवून त्यांच्या मदतीने पाठचिकित्साशास्त्राला अनुसरून त्या ग्रंथांच्या पाठशुद्ध प्रती संपादित करणे; स्थल-काल व्यक्तित्व या दृष्टीने ग्रंथकर्तृत्वाचा विचार करणे; पंथ, परंपरा, संप्रदाय व ग्रंथकार यातील अनुबंध तपासून त्याच्या आधाराने प्रेरणा, स्वरूप व परिणाम यांवर प्रकाश टाकील असा वाङ्मयेतिहास लिहिणे; केवळ वाङ्मयीन दृष्टीने ग्रंथाचा आस्वाद घेणे आणि ग्रंथकाराचे शैली-विशेष वा ग्रंथाची भाषिक वैशिष्ट्ये अभ्यासणे; समीक्षेच्या विविध पद्धतींचे अवलंबन करून जुन्या वाङ्मयाचे पुनर्मूल्यमापन करणे; शब्द, अर्थ, संकल्पना, उपयोजन अशा विविध घटकांना प्राधान्य देऊन कोश-रचना करणे; अशा विविध अंगांनी प्राचीन मराठी वाङ्मयाचा परामर्श घेण्याचे लहान मोठे प्रयत्न आजवर झाले आहेत. त्या त्या ग्रंथकाराचे तत्त्वज्ञान सांगणारे लेख वा ग्रंथही लिहिले गेले आहेत. परंतु अनेकदा चुकीच्या भूमिका स्वीकारून हे लिहिणे झाले असल्याने ते एकांगी व आग्रही उतरले आहेत. ही वस्तुस्थिती लक्षात घेता प्राचीन मराठी ग्रंथात वारंवार येणाऱ्या तात्त्विक संज्ञांच्या अर्थनिश्चितीकरिता 'मराठी-संत-तत्त्वज्ञान संज्ञांच्या वर्णनात्मक कोशा'ची गरज तीव्रतेने भासू लागते. ती गरज भागविण्यासाठीच प्रस्तुत प्रकल्प सिद्ध झाला आहे.

उद्देश, नामकरण व उपलब्ध साधने

मध्ययुगीन मराठीतील वाङ्मयाच्या आधाराने तत्त्वज्ञानविषयक संज्ञांची भाषिक व वैचारिक अंगाने

चिकित्सा करून वर्णनात्मक संज्ञाकोश तयार करणे, हा या प्रकल्पाचा प्रमुख उद्देश आहे. अनेक विद्वानांशी चर्चा करून प्रकल्पाचे नाव व प्रकल्पाची प्रारंभिक रूपरेषा मी निश्चित केली. विद्यापीठ अनुदान मंडळाकडून या प्रकल्पासाठी अनुदान मंजूर झाल्यावर १ सप्टेंबर १९८१ पासून मी प्रत्यक्ष कामाला लागलो.

'प्राचीन मराठी वाङ्मयातील तत्त्वज्ञानात्मक संज्ञांचा वर्णनात्मक कोश' या प्रकल्पाच्या सिद्धीसाठी आजवरच्या अभ्यासकांकडून काही साधनसामग्री मिळते का ? याचा विचार करताना प्रथम वाङ्मयेतिहासात उल्लेखिलेल्या ग्रंथांची नोंद घेतली; आणि त्यातील तत्त्वज्ञानपर ग्रंथांची यादी तयार केली. मराठी तत्त्वज्ञानपर असे सुमारे तीनशे लहान मोठे ग्रंथ मध्ययुगात झाले; त्यापैकी शंभर ग्रंथ अद्याप अप्रकाशित आहेत. वाङ्मयेतिहासात नुसत्या नामोल्लेखाने नोंदल्या गेलेल्या ग्रंथांपैकी पन्नाससाठ ग्रंथ आज अनुपलब्धच आहेत. काही अपूर्ण स्थितीत मिळतात तर काही केवळ अनुकरणात्मक आहेत. या सर्वांमधून प्रस्तुत प्रकल्पासाठी अगदी विचारात घेतलेच पाहिजेत असे तीस ग्रंथ मी प्रथम निश्चित केले. त्यातूनही पंथ, संप्रदाय, कालखंड व व्यक्तिमत्त्व इत्यादींच्या वैशिष्ट्यांनुसार प्रत्यक्ष मूलाधार म्हणून एकूण २० ग्रंथांची मी निवड केली. इतर ९ सहायक ग्रंथ म्हणून लक्षात घ्यावे असे ठरविले. *(ग्रंथयादी पान ७)*

कोशग्रंथांची उपयुक्तता

याशिवाय, प्रस्तुत कोशाच्या सिद्धिसाठी साधनग्रंथ म्हणून मराठीतील कोश-ग्रंथांपैकी काहींचा उपयोग होईल का या दृष्टीने मी पाहणी केली. श्री. शिवाजीराव भावेकृत ज्ञानेश्वरी शब्दार्थकोश (१९५१) व ज्ञानेश्वरी पदकोश (१९५४) व श्री. रा. ना. वेलिंगकरकृत ज्ञानेश्वरीचे शब्दभांडार (१९५१) या कोशांचा उपयोग ज्ञानेश्वरीपुरता शब्दसूचीसारखा होणार आहे. महाराष्ट्र सरकारने प्रकाशित केलेल्या 'श्री. एकनाथी भागवत' या ग्रंथाच्या शेवटी जोडल्या गेलेल्या विस्तृत सूचीचाही उपयोग शब्दार्थनिश्चितीसाठी होण्यासारखा आहे. तीच गोष्ट कराडचे श्री. पु. पां. गोखलेकृत "श्री समर्थ दासबोध - स्वाध्याय - साधना" या ग्रंथासंबंधी आहे. हे परिश्रमपूर्वक केलेले काम एकेका ग्रंथकाराच्या अभ्यासाला जसे साधनीभूत आहे, तसेच ते सर्वसाधारणपणे अर्थसिद्धीला साहाय्यभूत होणारे आहे. संज्ञांच्या निवडीचे वेळी या कोशांचा मी उपयोग करून घेतला. पण एकूण प्राचीन मराठी वाङ्मयातील तत्त्वज्ञानाच्या दृष्टीने त्यांचा उपयोग अंशतःच होणार आहे. चरित्रकोश, संख्या-संकेतकोश, वाक्प्रचार-म्हणी यांचे कोश मराठीत आहेत. पण त्यांची रचना व्यावहारिक स्वरूपाचे उद्देश डोळ्यांपुढे ठेवून केलेली आहे. त्यामुळे प्रस्तुत प्रकल्पाला त्यांचा विशेष उपयोग झाला नाही. अष्टपाश, देहचतुष्टय, अन्तःकरण-पंचक, सप्तपाताळ यासारख्या संख्यायुक्त संज्ञांचे अर्थ-स्पष्टीकरण 'संख्यासंकेतकोशा'मध्ये मिळाले. पण त्यांचे तत्त्वज्ञानात्मक उपयोजन किंवा विवरण संकेतकोशात आढळले नाही. मराठीतील 'व्युत्पत्तिकोशा'चाही खास तात्त्विक संज्ञांच्या दृष्टीने मर्यादितच उपयोग आहे. एकाच शब्दाचे किती विविध अर्थ होतात हे जाणून घेण्याच्या दृष्टीने संस्कृत-मराठी, संस्कृत-इंग्रजी या शब्दकोशांचा उपयोग चांगला होतो. प्रि. वामन शिवराम आपटे यांच्या संस्कृत-इंग्लिश डिक्शनरीचे संपादन तीन भागात श्री. पी. के. गोडे व चिं. ग. कर्वे यांनी केले आहे. (प्रसाद प्रकाशन, पुणे १९५९) त्या कोशाचा वरील दृष्टीने मी उपयोग करून घेतला आहे. मात्र खास तत्त्वज्ञानविषयक संज्ञांचा कोणी अर्थदृष्ट्या पाठपुरावा केलेला दिसत नाही, म्हणून मराठी पुरता तरी ह्या दिशेने जाण्याचा प्रयत्न प्रस्तुत प्रकल्पात प्रथमच झाला आहे.

कार्यपद्धती

१) प्रारंभी मराठीतील तत्त्वज्ञानाच्या दृष्टीने प्रमाणभूत मानलेल्या ग्रंथांचा परंपरानुबंध शोधायचा मी प्रयत्न केला तेव्हा — महानुभाव परंपरा, विवेकसिंधूची परंपरा व ज्ञानेश्वरीय परंपरा या मुख्य विचारधारा मध्ययुगीन मराठी वाङ्मयाच्या संदर्भात आपल्यापुढे उभ्या राहतात असे दिसते.

यांतील एकेक प्रमुख ग्रंथ (चक्रधरप्रणीत सिद्धांतसूत्रपाठ, मुकुंदराजांचा विवेकसिंधू व ज्ञानेश्वरी) आधाराला घेऊनच तत्त्वज्ञानविषयक संज्ञांची निश्चिती करण्यात आली. एकनाथी भागवत, दासबोध यासारख्या इतर ग्रंथांच्या उपयोगानंतर काही पुस्ती-दुरुस्ती करून सुमारे ५०० संज्ञा अकार-विल्हे यादीसह तयार झाल्या.

त्यानंतर प्राचीन मराठी वाङ्मयाच्या दृष्टीने आवश्यक तेवढ्या ज्ञानशाखा लक्षात घेऊन (उदा.- सत्ताशास्त्र, ज्ञानशास्त्र, नीतिशास्त्र, धर्मविचार, तर्कशास्त्र, साक्षात्कारशास्त्र इत्यादी) या संज्ञांची एक वर्गीकृत यादीही तयार केली. या दोन्ही याद्या प्रमाणभूत धरून पुढील कामास प्रारंभ केला.

प्राचीन मराठी वाङ्मयातील तत्त्वज्ञानविषयक संज्ञांचा वेदोपनिषदातील व षड्दर्शनातील अर्थ समजून घेण्याच्या दृष्टीने 'मराठी तत्त्वज्ञान महाकोश' (संपादक : प्रा. दे. द. वाडेकर) मार्गदर्शक ठरला. पण त्याला प्राचीन मराठी साहित्याचा आवश्यक तेवढा संदर्भ नाही.

त्यासाठी प्रत्यक्ष प्राचीन मराठी ग्रंथांतील अवतरणांचे संज्ञापरत्वे संकलनच करावे लागले. निश्चित केलेल्या संज्ञा घेऊन *परिशिष्ट एक* मधील ग्रंथांतील अवतरणांच्या 'संदर्भ तालिका' तयार करणे, हेच प्रारंभीचे मुख्य काम ठरले. सुमारे दोन हजार संदर्भ-तालिका तयार झाल्या. त्यामुळे महत्त्वाच्या ग्रंथातील अवतरणे हाताशी आली.

शलाकान्यायाने संज्ञांसंबंधी विवरण करणारे वर्णनपर छोटे लेख प्रथम लिहून पाहिले. त्यानंतर जरूर पडेल तशा नव्या संदर्भतालिका तयार करू लागलो. त्याबरोबर लहान मोठे लेखही तयार होऊ लागले.

संज्ञा- कोशाचे स्वरूप

प्रत्येक संज्ञेचा केवळ शब्दार्थ देणे अगर तत्संबंधी त्रोटक विवेचन करणे, हा प्रस्तुत कोशाचा उद्देश नाही. तत्त्वज्ञानविषयक महत्त्वाच्या अशा मध्ययुगीन मराठी ग्रंथकारांनी वारंवार उपयोगात आणलेल्या संज्ञांचे स्वरूप व त्यांचे उपयोजन यांसंबंधी नोंदीच्या स्वरूपाचे छोटे मोठे लेखच संज्ञाकोशात आले आहेत. एकूण ५३० संज्ञा या कोशात समाविष्ट झाल्याचे दिसते. त्यापैकी सुमारे १४० संज्ञांचा केवळ नामनिर्देश केला आहे; कारण त्यांचे विवरण दुसऱ्या संज्ञांच्या विवेचनात येऊन गेले आहे. अशा संज्ञा अनुक्रमणिकेमध्ये कंस टाकून दाखविलेल्या आहेत, आणि मूळ कोशात समान वा सदृश संज्ञांवरील लेख पाहण्यासंबंधी सुचविले आहे. उदा.- अख्याती : (पाहा - ख्यातिवाद), सकाम कर्म : (पाहा - कर्मप्रकार : काम्यकर्म), श्रवण : (पाहा - भक्ती—नवविधा)

८) संज्ञालेखांचे स्वरूप

१) या संज्ञा कोशात आलेल्या लेखांचे स्वरूप एकसारखे नाही. केवळ माहिती देणारे लेख ८-१० ओळींचे किंवा अर्ध्या पानाचे झाले आहेत; तर विवेचन करणारे लेख कधी २-४ पानांचे तर कधी १२-१४ पानांपर्यंत लांबले आहेत. (पाहा : माया, ज्ञान, ब्रह्म इ.) अर्थात असा कमी अधिक विस्तार संज्ञेच्या महत्त्वाप्रमाणे होत गेला आहे. त्या दृष्टीने अनुक्रमणिकेतील पृष्ठांक पुरेसे बोलके आहेत. आशयाच्या दृष्टीने पाहिले असता अशीच विविधता दृष्टीस पडते.

उदाहरणार्थ

२) देहचतुष्टय, अवस्थात्रय, त्रिपुटी, त्रिगुण, ऋणत्रय इत्यादी संज्ञा व त्यावरील टीपालेख संख्यासंकेताचे स्पष्टीकरण करूनच तात्त्विक विचाराकडे वळतात.

३) अजहल्लक्षणा, उड्डियाण बंध, षट्चक्रे. अर्धमात्रा यांसारख्या संज्ञा तांत्रिक पद्धतीने स्पष्ट कराव्या लागल्या आहेत.

४) काही जोडसंज्ञा अन्योन्याश्रयी असल्याने त्यांचे

एकत्रितपणे व स्वतंत्रपणेही विवेचन करणे आवश्यक वाटले. उदा:- ब्रह्म-माया, पुरुष-प्रकृती, प्रवृत्ती-निवृत्ती, सगुण-निर्गुण इत्यादी.

५) आत्मा, ब्रह्म, माया, प्रकृती इत्यादी संकल्पनात्मक संज्ञांचा परामर्श विस्ताराने घ्यावा लागला आहे.

६) अजातवाद, मायावाद, विवर्तवाद, शून्यवाद, द्वैतवाद इत्यादी वादविषयक संज्ञांवर तात्त्विक उपपत्ती मांडणारे विवेचन करावे लागले आहे.

७) मात्र समकालीन पंथांतून संक्रमित झालेल्या संज्ञा म्हणून आदिमळ, पाचपिशी, षट्स्थल इत्यादींचा परामर्श घेताना संशोधनदृष्ट्या त्यांच्या मूळापर्यंत जाता आलेले नाही.

८) अविद्या, माया, अवतार, आगम, कर्म, विज्ञान यांसारख्या संज्ञा महानुभाव पंथातही आढळतात. अशा महानुभावीय संज्ञांवर पंथीय तत्त्वज्ञान स्पष्ट करणारे लेख स्वतंत्रपणे लिहावे लागले आहेत. अनुक्रमणिकेतच अशा संज्ञांपुढे कंसामध्ये 'महानुभाव मत' असा उल्लेख केलेला आढळेल. मराठीतील तत्त्वज्ञानाच्या दृष्टीने महानुभाव मताचा स्वतंत्रपणे परामर्श घेणे आवश्यक ठरते.

९) योगदर्शनातील संज्ञांवरील लेखांचा असाच एक स्वतंत्र गट पडला आहे. यम, नियम, षट्चक्रे, इडा-पिंगला, सुषुम्ना, कुंडलिनी यांसारख्या संज्ञांवरील लेख सामान्यपणे माहितीपर असेच झाले आहेत. त्यांचे विवरण करणे शक्य नव्हते. अर्थात यम-नियम किंवा समाधी यासंबंधी मराठी संतांची भूमिका स्पष्ट करताना त्यासंबंधी मूल्यमापनात्मक लिहिणे आवश्यकच ठरले.

१०) मूळ संज्ञा, जरूर तेथे तिची व्युत्पत्ती देणे; तिची तत्त्वज्ञानशाखा व त्या शाखेतील तिचा मूलार्थ सांगणे; प्राचीन मराठी वाङ्मयात केला गेलेला तिचा उपयोग 'अवतरणे' देऊन विशद करणे; त्यावर जरूर ती टीका-टिप्पणी व भाष्य करून निष्कर्ष काढणे; असे प्रत्येक संज्ञालेखाचे सामान्य स्वरूप राहावे, असा प्रयत्न केला आहे.

अशा प्रकारे पृथक्करणात्मक, ऐतिहासिक, तौलनिक व वर्णनात्मक अशा विविध पद्धतींचा उपयोग करून लेखांची संश्लेषणात्मक मांडणी केली गेली आहे. प्रत्येक छोटा मोठा लेख त्या संज्ञेपुरता स्वयंपूर्ण वाटावा अशी अपेक्षा आहे. संज्ञेला अनुसरून अवतरणे निवडली असली तरी त्यांचा उपयोग विविध प्रकारे केला आहे. कुठे ८-१० ओव्यांचा सलग उताराच दिला आहे तर, कुठे मधल्या मधल्या ओव्याच उल्लेखिल्या आहेत. कधीकधी विधानांना जोडून ओवीचरण वाक्यखंड म्हणून आले आहेत. विवेचनाच्या ओघात इष्ट वाटलेल्या पद्धतीने अवतरणांचा उपयोग केला आहे. मूल्यमापनात्मक विधानांची योजनाही विवेचनाच्या ओघाप्रमाणे मधे मधे वा समारोपादाखल शेवटी करण्यात आली आहे; त्यामुळे लेखांना साचेबंदपणा आलेला नाही. उद्दिष्टाच्या व्यापकतेमुळे लेखनपद्धतीतही विविधता जाणवावी इतकी संकीर्णता आली आहे. त्यामुळेच प्रस्तुत संज्ञाकोश शब्दकोशासारखा तुटक व रुक्ष वाटणार नाही किंवा ज्ञानकोशाप्रमाणे केवळ वस्तुनिष्ठ म्हणूनच निरंग उतरलेला नाही. ज्ञानेश्वरादी कवींच्या अवतरणातील काव्यस्पर्शामुळे या कोशालाही रसरंगाचे लेणे सहजच प्राप्त झाले आहे, असे त्याच्या अभ्यासकांना जाणवेल, असा विश्वास वाटतो.

★ ★ ★

अ) मूलाधार ग्रंथांची यादी

१. श्री विवेकसिंधू - (मुकुंदराज-नाथपंथ) ११८८(?) संपादक-डॉ. म. वि. गोखले. यशवंत प्रकाशन, पुणे २ ऑक्टोबर १९७७.

२. चक्रधरप्रणीत सिद्धांतसूत्रपाठ - इ.स. १२७८. (च्रकधर-महानुभाव) संपादक - ह. ना. नेने. आवृत्ती ३ री, महानुभाव समाज, नागपूर.

३. दृष्टांतपाठ - (केसोबास-महानुभाव) १२७९ संपादक- डॉ. शं. गो. तुळपुळे आणि डॉ. कुमुद घारपुरे, सुविचार प्रकाशन मंडळ, पुणे ३०. १९६४

४. ज्ञानेश्वरी - इ.स. १२९० (ज्ञानेश्वर-वारकरी पंथ) सार्थ ज्ञानेश्वरी (१९६७), - संपादक- प्रा. शं. वा. दांडेकर. प्रसाद प्रकाशन, पुणे-२

५. अमृतानुभव - १२९१ (ज्ञानेश्वर-वारकरी पंथ) संपादक- डॉ. वा. दा. गोखले. नीलकंठ प्रकाशन. नोव्हेंबर. १९६८.

६. उद्धवगीता - इ.स. १३०९ (भास्करभट्ट-महानुभाव) संपादक- वि. भि. कोलते. अरुण प्रकाशन, मलकापूर (विदर्भ) इ.स.१९७३.

७. ज्ञानप्रबोध - इ.स. १३३१ (पं. विश्वनाथ बाळापूरकर) संपादक - वि. भि. कोलते. अरुण प्रकाशन, मलकापूर (विदर्भ) इ.स. १९७३

८. वरदनागेश - इ.स. १४३० (अज्ञानसिद्ध- नागेश संप्रदाय)संपादक- डॉ. यू. म. पठाण. प्रकाशक - जोशी ब्रदर्स, औरंगाबाद. १९७०

९. गुरुचरित्र - इ.स. १५५८ (सरस्वती गंगाधर - दत्तसंप्रदाय) (सटीप - सविवरण) संपादक - डॉ. प्र. न. जोशी (१९८१) राजीव प्रकाशन, भिकू किणी निवास, चरई, ठाणे -२

१०. श्री एकनाथी भागवत - इ.स. (१५७० - ७३) श्री एकनाथ मंडळ, सातारा. संपादक - जोशी, भारदे, पागे. प्रकाशक - संचालक, शासकीय मुद्रण व लेखनसामग्री, मार्च १९७१

११. संत एकनाथांची हस्तामलकादी स्फुट प्रकरणे - (१५६५ - ७०)

१२. बाळबोध - (त्र्यबंकराज - सिद्धेश्वरसंप्रदाय) इ.स. १५७३ सत्कार्योत्तेजक सभा, धुळे संपादक - गोविंद काशीनाथ चांदोरकर, प्रकाशक - महाराष्ट्र ग्रंथमाला इ.स. १९१३

१३. ग्रंथराज - (दासोपंत - दत्तसंप्रदाय) १६०० संपादक - शंकर श्रीकृष्ण देव. - भारत इतिहास संशोधक मंडळ इ.स. १९१४

१४. नित्यानंदैक्यदीपिका इ.स. १६३५ (शिवकल्याण - पंडितकवी) के. भि. ढवळे, प्रकाशन - १९३३

१५. श्रीतुकाराम महाराजांच्या अभंगांची गाथा इ.स. १६४५ - ५१ (तुकाराम - वारकरी पंथ) प्रस्तावना - पु. मं. लाड. प्रकाशक - शासकीय मध्यवर्ती मुद्रणालय - (१९७३)

१६. योगसंग्राम - इ.स. १६५० (शेख महंमद) संपादक - रा.चिं. ढेरे, वरदा प्रकाशन १९८१

१७. दासबोध - १६६० -८१ (रामदास - समर्थ संप्रदाय). श्री समर्थांचे समग्र ग्रंथ. (१९१८) संपादक - शं. ना. जोशी. चित्रशाळा प्रेस,

१८. यथार्थदीपिका - (१६९०) (वामनपंडित - वेदांती)

१९. वेदांतसूर्य - (१७१२) (श्रीधर - आनंदसंप्रदायी) संपादक - रा.चिं ढेरे, प्रकाशक - वरदा बुक्स (इ.स. १९८१)

२०. सोहिरोबानाथ महदनुभवेश्वरी-(इ.स. १७५०). संपादक - भगवंत बाळकृष्ण पै, रायकर योगीराज सोहिरोबानाथ त्रैमासिक, मु. होडावटे (सावंतवाडी) (इ.स. १९१०)

ब) सहाय्यक ग्रंथांची यादी

१. परमामृत - इ.स. ११९० (मुकुंदराज)

२. चांगदेव पासष्टी - इ.स. १२९१ (ज्ञानेश्वर)

३. सकलसंतगाथा - १३वे शतक (नामदेव, मुक्ताई,

चोखामेळा इत्यादी)

४. चतु:श्लोकी भागवत - इ.स. १५६८ (एकनाथ)
५. नाथांची भारुडे - १५७० - १५९०
६. योगवासिष्ठ-टीका - १५९२ (सहजानंद)
७. पंचीकरण - १६०१ (दासोपंतलिखित पासोडी),
८. आध्यात्मिक स्फुट प्रकरणें इ.स. १६६० - १६८० (रामदास)
९. आध्यात्मिक स्फुट प्रकरणें इ.स. १६७० - १६९० (वामनपंडित)

आधार ग्रंथांचे महत्त्व

मराठीतील ग्रंथरचनेचा प्रारंभ विवेकसिंधूपासून झाला, असे परंपरेने मानले जाते. पण परंपरा मानते त्याप्रमाणे नाथपंथी मुकुंदराज हे मराठीतील आद्य कवी नव्हेत. शांकर अद्वैताचा अनुवाद करणारा विवेकसिंधू हा मराठी वाङमयातील आद्य ग्रंथ नव्हे. ज्ञानेश्वरोत्तर काळात १३५३ ते १३६३ दरम्यान तो लिहिला गेला असावा. 'वेदशास्त्राचा मथितार्थ तर्कमुद्रेच्या पद्धतीनेच लिहावयास हवा. रसिक मुद्रेच्या आहारी गेल्यास विनाकारण ग्रंथविस्तार होतो पण परमार्थसिद्धी मात्र होत नाही. 'नवरसांचे उपलवणें। ते उघड वाचेसी नागवणें।.... ऐसी मायिक रसवृत्ती। बोलतां अंगासि ये मंहती। आणि परमार्थ संवित्ती। दुन्ही दुन्हावें॥' (वि.सिं.१ - १९) यासारखी ज्ञानेश्वरांच्या रसात्मक शैलीवर केलेली टीका मुकुंदराजांचे उत्तरकालीनत्वच स्पष्ट करते.

'श्री शंकरोक्तीवरी। मी बोलिलो मराठी वैखरी।' या स्वत: लेखकाच्या उक्तीप्रमाणे 'विवेकसिंधू' हा ग्रंथ शांकरवेदान्ताचा अनुवाद करणारा आहे. तो ज्ञानेश्वरादी कवींच्या 'उन्मेष' पर्वात शोभून दिसण्याऐवजी विचारवादीच्या 'उद्‌बोधन' पर्वातच शोभून दिसतो. मुकुंदराजांच्या विवेकसिंधू, परमामृत या ग्रंथांत कवित्त्वाचा उन्मेष कोठेही दिसत नाही. या ग्रंथांचे स्वरूप स्पष्टीकरणात्मक व विवरणात्मक आहे. शिवाय या ग्रंथांची भाषाही ज्ञानेश्वर कालापेक्षा एकनाथकालीन भाषेशी जवळिक दाखविणारी आहे.

'सुकाळू हो देयावा। ब्रह्मविद्येचा॥' हे विवेकसिंधूचे मुख्य उद्दिष्ट आहे. त्या दृष्टीने पाहता विवेकसिंधू व ज्ञानेश्वरी, परमामृत व अमृतानुभव यामध्ये ओव्या, कल्पना या बाबतीत काही साम्य दिसून येते. तसेच मांडणी व रचना या दृष्टीने विवेकसिंधूची छाप पुढील ग्रंथांवर पडलेली दिसून येते. गुरुचरित्र, बालबोध, ग्रंथराज, दासबोध, वेदान्तसूर्य हे विवेकसिंधूच्या परंपरेतीलच ग्रंथ होत.

महानुभाव पंथांचे तत्त्वज्ञान त्या पंथाचे संस्थापक श्री चक्रधरस्वामी यांच्या सुट्या सुट्या उक्तींमधूनच व्यक्त झाले आहे. केशवराजसूरीने त्या वचनांचे संकलन करून 'सिद्धान्तसूत्रपाठ' हा ग्रंथ तयार केला, त्यातील 'विचार व विचारमालिका' यातून तत्त्वज्ञानपर सूत्रे एकत्रितपणे मिळतात. त्यापैकी ११४ सूत्रांचा दृष्टांतपाठही सिद्ध झाला आहे. त्याखेरीज महानुभावांच्या साती ग्रंथापैकी भास्करभट्ट बोरीकरांची 'उद्धवगीता' व पं. विश्वनाथ बाळापूरकरांचा 'ज्ञानप्रबोध' हे ग्रंथही महानुभावांचे द्वैतवादी तत्त्वज्ञान स्पष्ट करणारे म्हणून महत्त्वाचे आहेत. महानुभाव संज्ञांचे स्पष्टीकरण करताना प्रा. (डॉ.) वि. मि. कोलते यांच्या महानुभावांचे तत्त्वज्ञान व 'महानुभावांचा आचार' या दोन ग्रंथांचा मी उपयोग केला आहे.

ज्ञानेश्वरी, अमृतानुभव व चांगदेवपासष्टी हे ज्ञानेश्वरांचे तिन्ही ग्रंथ तत्त्वज्ञानपर असून सर्वसामान्य महाराष्ट्रीयांना तत्त्वबोध व नीतीविचार यांचे बाळकडू आजवर या ग्रंथांतूनच मिळत गेले आहे. वारकरी पंथियांच्या तत्त्वविचारांची ही गंगोत्रीच होय. मात्र ज्ञानेश्वरांच्या तत्त्वज्ञानाबद्दल विद्वानांमध्ये बराच मतभेद आहे.

सोळाव्या शतकातील 'एकनाथी भागवत' ही भागवताच्या एकादशस्कंदावरील टीका होय. एकनाथी भागवत हे एका परीने ज्ञानेश्वरीवरील भाष्यच आहे. ज्ञानेश्वरांच्या विचाराची व विवेचनपद्धतीची छाप नाथभागवतात सर्वत्र पडली आहे. महानुभावांच्या उद्धवगीतेशीही त्याची तुलना करता येणार आहे, कारण दोघांचा कथाभाग एकच आहे. नाथांच्या आध्यात्मिक

स्फुट प्रकरणात हस्तामलक, शुकाष्टकटीका यासारखे शंकराचार्यांच्या स्फुट प्रकरणांचे मराठी अनुवादही लक्षणीय आहेत. शंकराचार्यांच्या प्रकरणांवर टीका लिहितानाही नाथांनी ज्ञानेश्वरीय दृष्टीकोणाचाच अवलंब केला आहे. काही ठिकाणी तर अमृतानुभवाचा ठसा स्पष्ट दिसतो. अठराव्या शतकातील श्रीधरांचे 'वेदान्तसूर्य' हे प्रकरणही शांकरमताचे अधिकृत पाठ्यपुस्तक म्हणता येईल असे आहे. दत्तसंप्रदायाचे अधिकृत ग्रंथ म्हणून सरस्वती गंगाधरांचे गुरुचरित्र व दासोपंतांचा ग्रंथराज हे दोन्ही विचारणीय ठरतात. नागेशपंथी अज्ञान कवीचा वरदनागेश, जनीजनार्दनांचा उद्धवकृष्ण - संवादरूप 'निर्विकल्प', सिद्धेश्वर संप्रदायाचा त्र्यंबकराजकृत 'बालबोध' हे अध्यात्मग्रंथ निरनिराळ्या पंथांचे मराठीत प्रतिनिधित्व करणारे म्हणून लक्षणीय होत. तरी त्यांची त्यांची विचारधारा भागवत धर्माच्या मुख्य विचारधारेशी मिळती जुळती असल्याचे दिसून येते.

अभंग रचणाऱ्या कवींमध्ये तुकाराम हेच तत्त्वज्ञ कवी ठरतील. त्यांच्या गाथेमध्ये पारंपरिक विषय असले तरी तत्त्वज्ञानपर अभंगही बरेच आढळतात. सकलसंतगाथेमधील मुक्ताबाई, जनाबाई यांची रचना व गोरोबा कुंभार, नामा शिंपी, सांवतामाळी, नरहरी सोनार, चोखामेळा व त्यांची कुटुंबीय मंडळी यांची रचना तपासून पाहिल्यास तत्कालीन स्त्री वर्ग व अठरापगड जातीतील संतमंडळी यांच्या तत्त्वज्ञानविषयक विचारांवर ज्ञानेश्वर-नामदेव यांची छाप स्पष्ट दिसून येते. रामदासांचे वेगळेपण स्पष्ट करण्यामध्ये 'समग्र दासबोध' व त्यांची 'मनाचे श्लोक, जुना दासबोध, अन्वय - व्यतिरेक' यासारखी काही स्फुट प्रकरणेही उपयुक्त ठरतात. गीतेवरील टीकांमध्ये वामनपंडितांची यथार्थदीपिका पंडिती टीकेचा मराठीतील एक नुमना म्हणून लक्षात घेण्याजोगी आहे.

शेख महंमदाच्या योगसंग्रामामध्ये ज्ञानेश्वरांच्या योगदुर्गाचे धर्तीवर योगसंग्रामाचे पारमार्थिक रूपक शेवटच्या दोन प्रसंगात योजिले आहे. त्यामध्ये योगातील पारिभाषिक शब्द आले आहेत. त्यावरून हठयोगातील योगप्रक्रिया त्यांना अवगत असावी असे दिसते. इतकेच नव्हे तर ब्रह्म, माया, प्रकृती, त्रिगुण, बंध-मोक्ष, कर्म, ज्ञान, भक्ती इत्यादी तत्त्वज्ञानातील विषयांची त्यांना चांगली ओळख दिसते. अद्वैत, योग, भक्ती यावर त्यांचा भर असून नामस्मरण व हरिकथाश्रवण यांच्याशी त्यांनी योगसाधनेची सांगड घातली आहे. क्षुद्र दैवतोपासनांचा त्यांनी धिक्कार केला असून निराकार ईश्वरोपासनेचा ते पुरस्कार करतात. एका मुसलमान कवीच्या तत्त्वविचाराची दखल घेणे प्रस्तुत कोशाच्या दृष्टीनेही महत्त्वाचे ठरते.

ज्ञानेश्वरांच्या अमृतानुभवावरील मराठीतील पहिली टीका या दृष्टीने शिवकल्याणांच्या नित्यानंदैक्यदीपिकेला (इ.स. १६३५) या संज्ञाकोशामध्ये महत्त्वाचे स्थान दिले जाणे, स्वाभाविक आहे. ज्ञानेश्वरांच्या चिद्विलासाचे मर्म सविस्तरपणे शिवकल्याणांनी स्पष्ट केले आहे. ज्ञानेश्वरांच्या दृष्टीकोणाला उजाळा देण्याचे श्रेय एकनाथांप्रमाणे शिवकल्याणांकडेही जाते. दीपिकेतील अवतरणे त्या दृष्टीने महत्त्वाची ठरतात.

याचदृष्टीने सोहिरोबानाथकृत महदनुभवेश्वरी (इस. १७५०) या ग्रंथाला महत्त्व प्राप्त झाले आहे. विषयाची मांडणी व दृष्टांतात्मक शैली यांवर ज्ञानेश्वरीची छाया पडली आहे. 'महदनुभवेश्वरी म्हणती जन। ज्ञानेश्वरीची प्रतिमा पूर्ण।' (भक्तमंजरीमाला) असे उद्गार राजाराम प्रासादींनी काढले आहेत, ते अगदी यथार्थ वाटतात.

मध्ययुगीन मराठी वाङमयातील महत्त्वाच्या तीन परंपरांचा धांडोळा या संज्ञाकोशामध्ये घेतला गेला आहे. त्यासाठी वरील महत्त्वाच्या ग्रंथांतील अवतरणांचे आधार मी दिले आहेत. दैवतोपासनापरत्वे आणखी काही धार्मिक परंपरा, पंथ, व संप्रदाय म्हणून महाराष्ट्रात रूढ असल्या तरी त्यांच्या त्यांच्या तत्त्वविचारात तसे काही वेगळेपण नसल्याने त्यांचा विचार येथे करण्यात आलेला नाही. त्याचप्रमाणे **जैन, लिंगायत, इस्लाम आणि ख्रिस्त या धर्मांचे मध्ययुगीन मराठी वाङमय उपलब्ध होण्यासारखे असले तरी त्यांची तत्त्वज्ञाने अगदीच भिन्न स्वरूपाची असल्यामुळे त्यातील संज्ञांचा**

समावेश प्रस्तुत कोशात केलेला नाही; हे येथे मुद्दाम नमूद करीत आहे. त्यांचा विचार अभ्यासकांना स्वतंत्रपणेच करावा लागेल.

प्रथम खंडातील तत्त्वविचार

'मराठी - संत - तत्त्वज्ञान : संज्ञाकोशां च्या या पहिल्या खंडात अकार विल्हेप्रमाणे 'अ ते औ' या स्वरांनी आरंभ होणाऱ्या १२२ संज्ञा आल्या आहेत. त्यापैकी २० संज्ञांचा संबंध अन्य संज्ञांच्या विवरणामध्ये येऊन गेल्यामुळे त्यांचा केवळ नामनिर्देश केला आहे. तत्त्वज्ञानांतर्गत ज्ञानशाखांपैकी योग, न्याय (किंवा तर्क), धर्म, नीती या शास्त्रांबरोबर ज्ञानशास्त्र आणि सत्ताशास्त्र यांतील प्रत्येकीच्या सुमारे १० - १२ संज्ञा या खंडात समाविष्ट झाल्या आहेत. सत्ताशास्त्रीय संज्ञा मात्र सरासरीपेक्षा जास्त म्हणजे सुमारे २० - २२ इतक्या आहेत. महानुभाव मताच्या सात संज्ञा स्वतंत्रपणे येथे आल्या आहेत. या खंडातील मोजक्या संज्ञांवरूनही मराठी संतांच्या तत्त्वज्ञानाची दिशा व स्वरूप याबद्दलचे काही निष्कर्ष आपल्या पदरात पडतात; यात शंका नाही. या खंडातील संज्ञांच्या विवरणाकडे कोणत्या दृष्टीने पाहावे, याचे दिग्दर्शन करण्यासाठीच हा प्रस्तावनेचा प्रपंच केला आहे.

कोणत्याही तत्त्वविचाराच्या प्रतिपादकांना आक्षेपकांच्या मतांचे खंडण करून आपल्या विचारांचे मंडन करण्यासाठी न्यायदर्शनाची म्हणजे तर्कशास्त्राची कास धरावी लागते. संतांची भूमिका मात्र अशी खंडन-मंडनाची नाही. त्यांचे प्रतिपादन अनुभव-प्रामाण्याची साक्ष पटविणारे आहे. त्यामुळे त्यांच्या विवेचनात तर्कशास्त्रीय संज्ञा विशेष आढळत नाहीत. तरी देखील प्रस्तुत खंडात अनुमान, उपमान, आप्तवचन, अनुपलब्धी, अर्थापत्ती, अन्वय - व्यतिरेक इत्यादी महत्त्वाच्या तर्कशास्त्रीय संज्ञा आल्या आहेत. त्यापैकी अनुमान व अन्वय - व्यतिरेक या दोनच संज्ञाचे विवरण विशेष महत्त्वाचे आहे. संतांना आलेल्या आध्यात्मिक अनुभवाची अभिव्यक्ती ते अन्वय आणि व्यतिरेक अशा दोन्ही पद्धतीने करीत असले, तरी त्यांची मांडणी काटेकोरपणे निर्णय करणाऱ्या अनुमान पद्धतीची असतेच असे नाही. अनुमान प्रमाणाचा त्यांनी फार सैलपणे उपयोग केला आहे. उपमान प्रमाणाशी जुळत्या अशा उपमा - दृष्टांतादी अलंकारांच्यावर त्यांची भिस्त फार आहे. गद्य शैलीचा अवलंब करणारे विवेकसिंधूकार मुकुंदराज आणि यर्थार्थदीपिकाकार वामनपंडीत यांनी देखील तत्त्वविचारांच्या अभिव्यक्तिसाठी अलंकारांची मदत घेतलेली दिसते. संतांचे प्रतिपादन पंडिती वळणाचे नसून स्वानुभवतुष्ट अशा कवींच्या वळणाचे आहे. संतांनी आपल्या प्रतिपादनात एकूण प्रमाण-विचाराला स्वतंत्र वा स्वायत्त स्थान न देता त्याला त्यांनी गौणच लेखले आहे. अर्थात संतसाहित्याच्या अभ्यासकाला मात्र कदाचित या संज्ञांचा परिचय उपयुक्त वाटेल.

या खंडातील महानुभावीय संज्ञांमुळे पंचविध अंगाने महानुभाव मताचा यथार्थ परिचय होतो असे दिसते. 'असति परी' सारखी एकच संज्ञा महानुभाव पंथाच्या वैराग्यप्रधान आचार-धर्माची संपूर्ण माहिती करून देण्यास समर्थ ठरते. अवतार, उद्धरण, अनुसरण, असंनिधान इत्यादी संज्ञांमुळे ईश्वर आणि जीव (पंथीय भक्त) यांच्यातील परस्पर संबंधांवर चांगला प्रकाश पडतो. जीवेश्वर भेद स्पष्ट होतो. अविद्या, अपरोक्षज्ञान आणि आदीमळ या संज्ञांमुळे पंथाची तात्त्विक भूमिका कळून येते आणि वैदिक तत्त्वज्ञानाशी असलेल्या त्याच्या साम्याबरोबर त्याचे वेगळेपणही उठून दिसते. जीवमात्राचा देवतांशी, त्यांच्या विद्यांशी, त्यांचेकडून प्राप्त होणाऱ्या बऱ्यावाईट कर्मफळांशी कशा प्रकारचा संबंध आहे, हे अंतर्याग व आगम या संज्ञांच्या विवरणातून स्पष्ट होते. 'कलियुगीं आगम न वर्तेती:' असे मानणारा हा पंथ सिद्धसंप्रदायी तंत्रमार्गाशी आणि यौगिक सिद्धींशी आपला अनुबंध दाखवून देतो. पुढील खंडातील जीव, देवता, परमेश्वर, प्रपंच, पांचपिंशी आणि बहिर्याग या संज्ञांच्या विवेचनाला प्रस्तुत खंडातील महत्त्वाच्या संज्ञांचे विवेचन चांगले पूरक ठरणार आहे.

योगदर्शनापैकी या खंडात आलेल्या इडा - पिंगला, तीन चक्रे आणि अष्टांगयोग या संज्ञा विशेष महत्त्वाच्या होत. पुढील खंडात येणाऱ्या कुंडलिनी योगाची पूर्वतयारीच येथे होते. कुंडलिनीच्या उर्ध्वगामी प्रवासाचा मार्ग इडा - पिंगला दाखवून देतात; तर आधारचक्र, अनाहत चक्र व आज्ञाचक्र ही तीन चक्रे तिच्या प्रवासांतील महत्त्वाचे आदी - मध्य - अन्त्य असे तीन टप्पे निश्चित करतात. अष्टांगापैकी यम - नियम या पहिल्या दोन अंगांचा मराठी संतांनी नैतिक शिकवणुकीसाठी चांगला उपयोग करून घेतला आहे. हे 'अष्टांग योग' या संज्ञेच्या विवरणावरून कळून चुकते.

षडांगांचे प्रतिपादनही ज्ञानेश्वर - एकनाथांनी पातंजल योगापेक्षा सगुण भक्तीच्या अंगानेच केलेले दिसून येते. पातंजल योगदर्शनाचे संदर्भ ज्ञानेश्वरांनी रूपकासाठी काव्यात्म दृष्टीने वापरले आहेत इतकेच. कुंडलिनी योग हीच ज्ञानेश्वरादी संतांच्या योगमार्गाची खासीयत आहे. त्यांनी वर्णिलेले षट्चक्रांचे व षडांगांचे तपशील पाहाता या संतमंडळींची योगदर्शनाशी चांगली जानपहचान असावी असे दिसते. भक्तिमार्गीयांना योगमार्ग खडतर वाटत असला तरी त्यांच्या प्रमुख प्रवक्त्यांच्या खास स्वानुभवाचा तो असावा, असे त्या त्या संज्ञांच्या तपशीलवार प्रतिपादनावरून कळून येते.

धर्म आणि नीती यांच्याशी संबंधित अशा सुमारे वीस संज्ञा पहिल्या खंडात आहेत. ईश्वर, ईश्वर प्रणिधान, अवतार व उपासना या संज्ञांवरील विवेचनाने ईश्वर कोण आहे, कसा आहे, जीवाचा त्याच्याशी संबंध कशा प्रकारे येतो इत्यादी प्रश्नांची उत्तरे मिळतात. गीतेने आदर्श म्हणून उभा केलेला 'उत्तम पुरुष' हाच सगुणोपासकांचा ईश्वर होय. ब्रह्मा, विष्णू व महेश या तीन प्रमुख देवतांच्या वरचा म्हटला गेलेला परमेश्वर हाही वेदान्त मताप्रमाणे मायाजनितच आहे. वेगवेगळ्या काळात समाजाची घडी नीट बसविण्यासाठी झालेले व होणारे भगवंताचे अवतारही तसेच मायाकार्य होत. ईश्वरतत्त्व हे ब्रह्मतत्त्वाच्या अलीकडे असलेले सगुण ब्रह्मच होय. जीवमात्राच्या भक्तिभावनेसाठी सगुण ब्रह्माची म्हणजेच परमेश्वराची आवश्यकता भासते. पुरुष प्रयत्नाला ईश्वरकृपेची जोड मिळणे, ही सांसारिकांची निकडीची गरज आहे. ईश्वराच्या अवतार कथांनी ती मानसिक गरज भागविली जाऊन मनुष्याचा सदाचाराच्या मार्गावरचा विश्वास वाढायला त्याचा उपयोग होत आला आहे. आत्मज्ञानाने जीवात्मा व परमात्मा यातील एकत्वाचा बोध झाला की अत्युच्च पातळीवरील अभेदभक्तीची कल्पना जागृत होते. तिचे दृढीकरण व्हावे म्हणून 'अद्वैतभक्ती' किंवा 'अभेदभक्ती' यांचे रहस्य समजून घेतले पाहिजे.

वैयक्तिक मोक्षासाठी ईश्वर आणि जीव यातील संबंधावर आधारलेला धर्मविचार आणि तज्जन्य सदाचाराचा मार्ग समजणे हे जसे इष्ट नि आवश्यक आहे. त्याप्रमाणे सामूहिक मोक्षासाठी व्यक्ती आणि व्यक्ति, व्यक्ति आणि समाज यांच्यातील आर्दश संबंधांच्या कक्षा समजून घेतल्या पाहिजेत. नीतीचा प्रश्न येथे उत्पन्न होतो. नैतिक शिकवणुकीसाठी धर्म, धर्मग्रंथ व संतमहंतादी आर्दश पुढे येतात. तेव्हा अष्टांगयोगातील यम - नियम ही दोन अंगे, आश्रमधर्म आणि अहिंसा, अनुताप, उपरती व अनासक्ती यांचा तपशीलवार विचार येथे प्रस्तुत ठरतो. केवळ जैविक पातळीवरील संसारातून मुक्त होण्यासाठी एषणात्रय, आशा नि आसक्ती यांच्या पाशातून मानवी जीवाने हळूहळू आपली मानसिक व बौद्धिक सुटका करून घेतली पाहिजे. त्या दृष्टीने 'अभ्यासा' ची कास धरून आपली पात्रता (अधिकार) वाढविली पाहिजे. 'अभिचार' कर्मांकडे पाठ फिरवून, अधर्माचा मार्ग टाळून तंत्र किंवा कर्मकांड यांवर भर न देता सद्धर्माची, सद्भावाची कास धरली पाहिजे, अशी संतांच्या भक्तिमार्गाची शिकवण आहे.

मराठी संतांच्या नैतिक शिकवणुकीचे मूलाधार तत्त्व त्यांच्या अध्यात्मप्रधान ज्ञानविचारात सापडते. जड आणि चेतन यातील संबंधाचा शोध घेणाऱ्या विद्येला 'आन्विक्षिकी' असे नाव पडले आहे. आत्मानात्मविवेक वा 'त्वंपद-तत्पदशोधन' करताना जडाच्या बाजूने अविद्या, अज्ञान, उपाधी व अन्यथाज्ञान, अध्यास या संज्ञांचे विवरण जसे उपयोगी पडते, तसेच विविध श्रेणीतील चेतनाचा

विचार करताना अध्यात्म, आत्मा, आत्मज्ञान, अपरोक्षज्ञान इत्यादी संज्ञांचे विवेचन उपयुक्त ठरते. भवसागराप्रमाणे भववृक्षाचे - 'अश्वत्थां' चे वर्णन ब्रह्मांडाच्या पसाऱ्याचे चित्र डोळ्यापुढे उभे करते. तिसऱ्या खंडात येणाऱ्या विश्वरूपाशी याची तुलना करण्यासारखी आहे. हे सारे अध्यासरूप आहे असे मानले तरी त्याला शून्य ठरविता येत नाही. आत्यंतिक अभावाची कल्पना आत्मतत्त्वाबाबत किंवा विश्वाबाबत मान्य करता येत नाही. मराठी संतांना शून्यवाद मान्य नाही. ते अनेकतत्त्ववादीही नाहीत. भक्तीचा व्यवहार करताना, प्रत्यक्ष आचरण करताना शिव, विष्णु, गणेश, राम, कृष्ण, विठ्ठल, दुर्गा इत्यादी अनेक देवतांचे उपासना पंथ किंवा संप्रदाय महाराष्ट्रात रूढ झाले असले तरी, ही विविध नामरूपे एकाच ईश्वराच्या ठिकाणी मराठी संत पाहातात. तत्त्वत: ते एकेश्वरवादी व सर्वेश्वरवादीही आहेत. सृष्टीतील विविधतेचा उलगडा करताना अष्ट देह, अष्टधा प्रकृती इत्यादी संज्ञांचा किंवा सांख्यांच्या पंचवीस तत्त्वाच्या पंचीकरण - पद्धतीचा अवलंब मराठी संतांनी केलेला दिसतो. परंतु ही नामरूपात्मक विविधता एक तर मायाजन्य असून ती अध्यासरूप (भासमान होणारी) आहे, नाहीतर ती चिद्विलासरूप असून तिच्याकडे भगवंतांची लीला किंवा मूलतत्त्वाची आत्मक्रीडा म्हणून पाहावे असे मराठी संत सांगतात.

ब्रह्म वा आत्मा हीच पिंडब्रह्मांडाची मूळ वस्तू आहे. ती सदैव नि सर्वत्र असणारी एकच एक सनातन अशी सद्वस्तु आहे. या एका सत् चित् आणि आनंदरूप वस्तूचीच म्हणजेच ॐ ची उपासना संतांना अभिप्रेत दिसते. या दृष्टीने प्रस्तुत खंडातील अद्वैतवाद, अजातवाद, अध्यासवाद, अद्वैतभक्ती या संज्ञांचे विवरण चिन्त्य ठरते.

सारांश, एकतत्त्ववाद किंवा अद्वैतवाद हाच मराठी संताच्या तत्त्वज्ञानाचा आधारस्तंभ आहे.

संक्षिप्त चिन्हांचा खुलासा

(ग्रंथनावे कालानुक्रमाने)

१	चक्रधरप्रणीत सिद्धांत सूत्रपाठ	च. सि. सू.
२	दृष्टांतपाठ	दृष्टांत.
३	ज्ञानेश्वरी	ज्ञाने.
४	अमृतानुभव	अमृता.
५	चांगदेव पासष्टी	चां. पा.
६	सकल - संतगाथा	स. गा.
७	उद्धवगीता	उ. गी.
८	ज्ञानप्रबोध	ज्ञा. प्र.
९	विवेकसिंधू	वि. सिं.
१०	परमामृत	परमा.
११	वरदनागेश	वरद.
१२	ग्रंथराज	ग्रं. रा.
१३	एकनाथी भागवत	ए. भा..
१४	बालबोध	बा. बो.
१५	तुकाराम महाराजांची गाथा	तु. गा.
१६	योगसंग्राम	यो. सं.
१७	दासबोध	दा. बो.
१८	यथार्थदीपिका	य. दी.
१९	वेदान्त सूर्य	वे.सू.
२०	नित्यानंन्दैक्यदीपिका	नित्यानंदै.
२१	महदनुभवेश्वरी	महद.

अ

अकर्ता : 'अकर्ता' ही संज्ञा मूळची सांख्य दर्शनातील आहे. या तत्त्वज्ञानाप्रमाणे प्रकृती आणि पुरुष या दोन मूलतत्त्वांच्या संयोगातून सारा विश्वसंसार उत्पन्न होतो. यातील पुरुष तत्त्व हे केवळ तटस्थ अतएव निष्क्रिय असते. कर्तेपणा हा त्रिगुणात्मक प्रकृतीचा स्वभाव आहे. पुरुषाच्या छायास्वरूपी वा प्रतिबिंबरूपी सान्निध्याने प्रकृतीची साम्यावस्था बिघडून तिच्यात गुणपरत्वे विकार उत्पन्न होतात. हे विकार म्हणजेच हा संसार किंवा हे जग होय. संसाराच्या प्रक्रियेत प्रकृती हीच विश्वाचे उत्पादन कारण ठरते. पुरुष हा केवळ साक्षीभूत अकर्ताच राहातो. या अर्थानेच 'अकर्ता' ही संज्ञा संतसाहित्यात येते.

कर्मप्रवाहात सापडलेल्या जीवाला ज्यावेळी आत्मस्वरूपाचे ज्ञान होते त्यावेळी आत्मा हा अकर्ता, अभोक्ता आहे हे त्याला पटते. जीवात्मा हा फक्त कर्मसाक्षी असतो. 'एकादश इंद्रियें समस्तें। करिती नानाविध कर्मांतें।' जीव इंद्रियांना कर्माची प्रेरणा देतो असेही नाही. ते काम गुण करतात.

इंद्रिया कर्मीं प्रेरण। करिते सत्त्वादिक गुण
जीवु उभयसाक्षी जाण। कर्मकारण त्या नाहीं॥

(ए.भा.१०-६२९)

सूर्याच्या प्रकाशात लोकांचे सुष्टदुष्ट व्यापार चालतात. त्या कर्माचा सूर्यावर भार नसतो. तो फक्त त्यांचा साक्षी असतो. त्याप्रमाणे 'जीवासी कर्तव्यता। सत्य नाहीं गा सर्वथा। (ए.भा.१०-६३२)

त्यावर कर्तृत्वाचा मिथ्या आरोप केला जातो इतकेच. आभाळ किंवा ढग भरभर सरकत असतात त्यांकडे पाहून चंद्र पळत आहे, असे लहान मुले म्हणतात. 'तेवीं आत्मा कर्ता मानिती स्थूळें। उपाधिमेळें अध्यासु॥' (ए.भा.१०-६३४). तसेच, आत्म्याला फळभोक्ता म्हणणे हाही मिथ्या आरोपच होय.

कर्माची पाच कारणे गीतेने सांगितली आहेत. त्यात सर्व इंद्रियांचा मेळावा असलेला देह म्हणजे अधिष्ठान हे पहिले कारण. दुसरे कारण कर्ता म्हणजेच जीव.

जया विसराच्या देशीं। प्रसिद्धि गा जीवु ऐसी।
जेणें भाष केली देहेंसी। आघवाविषयीं॥

देहाकारालाच मी समजून जीवात्म्याने देहाचे सारे कर्तृत्व स्वत:कडे घेण्याचा करार केला (ज्ञाने. १८-३२५) असल्याने आपण जीवात्म्यालाच कर्ता समजतो. वास्तविक सारे काही प्रकृतीकडून केले जाते पण त्याचे कर्तृत्व जीव आपल्याकडे घेतो.

प्रकृती करी कर्में।तीं 'म्यां' केलीं म्हणे भ्रमें।
येथ कर्ता येणें नामें। बोलिजे जीवु॥

(ज्ञाने.१८-३२६)

वास्तविक जीवात्मा किंवा चैतन्य काही करीत नाही. सूर्य ज्याप्रमाणे स्वत: दिवस-रात्र न होता त्यांना प्रकाशित करतो, त्याप्रमाणे हा जीवात्मा स्वत: कर्म किंवा कर्माचा कर्ता न होता त्या दोघांचे प्रकाशन करतो इतकेच. (ज्ञाने.१८-३८०) तो अकर्ता व अभोक्ताच आहे.

(पाहा : कर्ता, कर्म)

अकर्तात्मबोध : (अकर्ता + आत्मबोध)

'मी कर्ता नाही', अशी जाणीव असणे हा अकर्तात्मबोध होय. कर्मबंधातून सुटण्यासाठी गीतेने दोन उपाय सांगितले आहेत. एक सर्व कर्मे ईश्वरार्पण करणे, हा मार्ग सगुणोपासकांनाच युक्त आहे. दुसरा मार्ग आत्म्याची अकर्तृता जाणून केवळ साक्षी भावाने कर्माकडे पाहाणे. यालाच 'अकर्तात्मबोध' म्हणावयाचे. ज्ञानमार्गी निर्गुणोपासकांना हाच मार्ग स्वीकारावा लागतो, असे वामनपंडितांचे म्हणणे आहे.

आत्मा अकर्ता देखती, तेही कर्में करूनी।
अकर्ते होती।... कर्म त्यांचेही पावे लय॥

(य.दी.१२-४७०, ४७१)

वास्तविक 'सारे कर्तृत्व प्रकृतीचे असते पण अहंकार-विमूढ पुरुष स्वत:कडे त्याचे श्रेय घेत असतो. तत्त्वविद् पुरुष मात्र तसे मानीत नाही.' (गीता.३-२७, २८)

ज्ञानाग्नीमध्ये संचित कर्म जळून जाते, प्रश्न क्रियमाणाचा उरतो. 'क्रियमाण होते मग अकर्म। अकर्तेपणें आणि ईश्वरार्पणेंही॥' (य.दी.१५-१५०)

आत्म्याची अकर्तृता जाणणारा ज्ञानी पुरुष फलाची आसक्ती न धरता अहंकाराचा त्याग करून कर्मे करीत राहातो, तेव्हा त्याच्या ठिकाणी खरी अकर्तृता बाणते.

आशाममतारहित। कर्म करितां निश्चित।
मीपणास नव्हे विदित। कर्म तें॥

(य.दी. ३-४५४)

कर्मफळाची आसक्ती आणि कर्तृत्वाचा बुद्धिनिष्ठ अहंकार दोन्हींचा त्याग करणारा पुरुषच खरा अकर्ता ठरतो. त्यालाच अकर्तात्मबोधाचा अनुभव येतो. 'आणि कर्मी दिसे ब्रह्मता। कीं असे स्पर्शिलें चित्ता। अध्यात्म ।।' (य.दी.३-४५५) याचे उदाहरण म्हणून श्रीकृष्ण स्वत:चाच उल्लेख करतात. विश्वाची निर्मिती आणि संहार एवढ्या उलाढाली करणारा परमेश्वर 'अहंकारापरते शुध्द आत्मत्व' जाणतो म्हणून कर्मे करूनही अकर्ता ठरतो. एकनाथांनी श्रीकृष्णाच्या रासक्रीडेचे उदाहरण देऊन पुढे म्हटले आहे, 'कर्म करूनही तू अकर्ता', कारण तू 'अकर्तात्मसंगें अलिप्त' असतोस. (ए.भा.६-१९७)

निजमायेचेनि योगें। नाना विषय भोगिसी अंगें।
तें भोगिलेपण अंगीं न लगे। अकर्तात्मसंगें अलिप्त ।।

(ए.भा.६-२००)

ज्ञानेश्वरीच्या ५ व्या अध्यायात संन्यस्त वृत्तीने कर्माचरण करणारा सर्व काही करीत असूनही कसा अकर्ता ठरतो, ते विवेचिले आहे. अहंकारशून्य वृत्तीने जो वागतो तो खरा संन्यासी होय. त्यासाठी, 'आतां गृहादिक आघवें। तें काहीं न लगे त्यजावे।...' कारण

मी माझें ऐसी आठवण। विसरलें जयाचें अंत:करण।
पार्था तो संन्यासी जाण। निरंतर ।।

(ज्ञाने.५-२०)

ज्याच्या बुद्धीत संकल्प नाही, तो उपाधीत असूनही कर्मबंधात सापडत नाही. (ज्ञाने.५-२४१) ज्याचे चित्त संकल्पापासून दूर गेले तो एकदेशी असला तरी आत्मत्वाने त्रिलोक व्यापून टाकतो. (ज्ञाने.५-३६) मग-

(आतां) कर्ता कर्म करावें। हें खुंटले तया स्वभावें।
आणि करी जऱ्ही आघवें। तऱ्ही अकर्ता तो ।।

(ज्ञाने.५-३७)

ज्याचा अहंभाव गेला त्याला करण्यासारखे काही उरतच नाही. त्याचे शरीर, मन, बुध्दी यांचे व्यापार इतरांसारखे चालू असले तरी-

तो कर्मे करी सकळें। परी कर्मबंधा नाकळे।।

(ज्ञाने.५-५०)

एऱ्हवीं आणिकांचिये परी। तोही एक शरीरी।
अशेषींही व्यापारीं। वर्ततु दिसे।...
परी तो कर्ता नव्हे कांहीं। प्रतीतिबळें।।

(ज्ञाने.५-४०, ४६)

'मी' पणामुळेच आत्म्याला कर्तृत्व चिकटते. तो मीपणा, तो अहंकार सोडला की 'तो आपण काही करीत नाहीं तत्त्वतां। ऐसे मानितो ।।' (य.दी.५-२२०) 'तो न करीही ज्यापरी। न करवीही याच प्रकारीं'।... (य.दी.५-२८९) सूर्याच्या प्रकाशात 'दृष्टीने वर्ते सृष्टी। परी करणे करविणे दोन्ही अदृष्टीं। नसती सूर्याचिया ।। (य.दी.५-२९०). तसेच आत्म्याच्या साक्षीने शरीर,मन, बुद्धी यांचे व्यापार घडत असले तरी, अहंभावशून्य असा आत्मा हा अकर्ता आहे, हे तत्त्वज्ञ जाणतात.

तैसा जातां अहंकार। बुद्धीस आत्मा दिसे निर्विकार।
तेव्हां अकर्तृत्व निर्धार। होय, तो म्हणावा तत्त्वज्ञ ।।

(य.दी.५-२०६)

'अहंकारविमूढ' अशा अर्जुनाला शेवटी 'निमित्तमात्रं भव सव्यसाचिन्' (गीता अ.११-३३) अशी भूमिका प्राप्त झाली. या अवस्थेला 'अकर्तात्मबोध' असे म्हणता येईल.

(पाहा : अहंकार, कर्मबंध, चित्त, संकल्प, संन्यासी)

अकर्म : (अ+कर्म)

'अकर्म' ही संज्ञा कर्माची अक्रियता म्हणजे अभाव, अयोग्य कर्म (अकृत्य म्हणजेच पापकर्म) आणि नैष्कर्म्य इतक्या अर्थानि जुन्या मराठी वाङ्मयात वापरलेली आढळते. कर्माचा अभाव म्हणजे कृतिशून्यता, निष्क्रियता (म्हणजेच आळशीपणा) असा अर्थ घेऊन रामदासांनी व्यावहारिक पातळीवरून या अवस्थेचा वारंवार निषेधच केला आहे.

केल्यानें होत आहे रे।आधी केलेंचि पाहिजे।।
आधी कष्ट मग फळ। कष्टचि नव्हे तें निष्फळ।
क्रियेवीण वाचाळता व्यर्थ आहे।'

इत्यादी रामदास-वचने प्रसिध्द आहेत. कर्माभाव म्हणजे आळशीपणा हा करंटेपणाचे लक्षण आहे. 'आळसें काम नासतें। हें तो प्रत्ययास येते।' 'आधीं आळसें सुखावती। त्यांसि पुढें दु:ख ।।' (दा.बो.१८-७-४, ५) असेही रामदास वारंवार बजावतात. सतत क्रियाशील असणे, कष्ट करणे, प्रयत्न करणे, या प्रवृत्तीला दासबोधामध्ये त्यांनी सतत आवाहन केले आहे. माणसाच्या बाबतीत अशी निष्क्रियता किंवा अकर्मावस्था स्वभावतःच अशक्य आहे, हे प्राकृतिक सत्य कर्मयोगाचा पायाभूत सिद्धांत म्हणून ज्ञानेश्वरीत सांगितले गेले आहे.

'जो देहधारी आहे त्याला सर्वस्वी कर्मरहित अवस्थेत, अकर्म दशेत राहाणे शक्य नाही-' ह्याच विचार ज्ञानेश्वरांनी 'कर्मासि त्यागु नाहीं प्रकृतिमंता।' आणि 'कर्म पराधीनपणें निफजतसे प्रकृतिगुणें। (ज्ञाने.३-५८, ५९) या अवतरणामध्ये व्यक्त केला आहे.

एकनाथी भागवतामध्ये 'मनसा वाचा देहीं। सर्वथा कर्मबीज नाहीं। 'अकर्म' म्हणिजे तें पाहीं।' अशी अकर्माची व्याख्या केली आहे. असे सर्वांगाने कमविगळे असणारे - 'अकर्म' 'न पडे ठायीं देहवंता।।' (ए.भा.७-६५) असे ज्ञानेश्वरांप्रमाणे एकनाथही सांगून टाकतात. याच अर्थाने 'मूर्ति लाहोनी देहाची। खंती करिती कर्माची। ते गांवढे गा।। (ज्ञाने.१८-२१८) असे ज्ञानेश्वरांनी म्हटले आहे.

'प्रकृतिगुणें' म्हणजे त्या त्या माणसाच्या स्वभावधर्मानुसार त्याच्याकडून कर्मे घडतात. त्याचा त्याचा स्वधर्महीं गुणानुसारच ठरतो. तो 'स्वधर्म सांडूनि अकर्म करी प्राणी' (ए.भा.२५-१४८) स्वधर्मानुसार जी नित्यकर्मे आवश्यक ठरतात ती न करणे यालाही 'अकर्म' म्हणतात. 'नित्य न करणें तें अकर्म' (ए.भा.७-७२) वामनपंडितही 'वेदविहित न करणें तें अकर्म।' (य.दी.४-४२३) अशी व्याख्या करून असा अक्रिय पुरुष अधम होय, असे सांगतात. 'जरी न आचरे नित्यकर्म स्वधर्म। तो अक्रिय अधर्म।' (य.दी.६-३४) या ठिकाणी 'अकर्म किंवा अक्रियता' म्हणजे अधर्म, असा अर्थ होतो. मग स्वधर्म सोडून परधर्म आचरणे, हे ही अकर्मच ठरते. याचे उदाहरण एकनाथांनी दिले आहे, ते असे-

संन्यासी करी गृहस्थधर्म। तें त्यासी वोडवले अकर्म।
गृहस्थ करी करपात्र कर्म। तोचि अधर्म तयासी।
(ए.भा.२०-३२७)

यावरून एकनाथ कर्मयोगातील एक महत्त्वाचा सिद्धांत पुढीलप्रमाणे सांगतात- 'अनधिकारें करितां कर्म।' ते अकर्म ठरून 'तेंचि बाधक होय परम।' (ए.भा.२०-३२९) याचे स्पष्टीकरण करताना एकनाथ म्हणतात-

जें कर्म स्वाधिकारें। सुखातें दे अत्यादरें।
तेंचि कर्म अनधिकारें।दु:खें दुर्धर भोगवी।
(ए.भा.२१-३८)

अधर्म म्हणजे अयोग्य कर्म (अकृत्य) यावरूनच 'अकर्म' म्हणजे 'कुकर्म' किंवा पापकर्म असा अर्थ नैतिक दृष्टीने केला जातो. धर्माने निषिध्द ठरविलेली सारी कर्मे या अर्थाने 'अकर्म'च ठरतात. ती कर्मे केव्हाही करू नयेत; असेच सर्वत्र म्हटले आहे. 'जारण मारण उच्चाटण। स्तंभन मोहन वशीकरण।।' (ए.भा.१०-५७७) इत्यादी 'अभिचार कर्मे' ही अकर्मेच होत. ती जीवाला नरकाप्रत नेतात.

अकर्म जाण अतुर्बळी।... अतिमूढ करोनि ते काळीं।
निरयकल्लोळीं घालित॥ (ए.भा.१०-५९१)

म्हणून 'कार्याकार्यविवेकीं' शास्त्रेंचि करावीं पारखीं। अकृत्य तें कुडें लोंकीं। बाळावें गा। (ज्ञाने.१६-४६६) असा उपदेश ज्ञानेश्वरांनी केला आहे.

'अकर्म' या संज्ञेतील 'अ' या उपसर्गाचा आत्यंतिक किंवा अतिशयित असाहि अर्थ होतो. तो अर्थ घेऊन 'अकर्म' म्हणजे 'नैष्कर्म्य' असा अर्थ तात्त्विक दृष्ट्या केला जातो. मात्र कर्मत्यागाने-कर्म करणे सोडल्याने नैष्कर्म्य स्थिती किंवा अकर्मपद प्राप्त होत नाही; असे सर्वच संताचे म्हणणे दिसते. 'त्यक्त कर्में मानी निष्कर्म। त्यासी थोर पडिला भ्रम।' (ए.भा.३-७८२) उलट 'ज्यासी शुध्द आकळे अकर्म। तो तत्काळ होय निष्कर्म। अकर्माचें कळल्या वर्म। मुक्तता परम पायांलागे।।' (ए.भा.३-७९१) हे अकर्माचे वर्म वामनपंडितांनी पुढीलप्रमाणे सांगितले आहे. त्यांच्या मताने आपली कर्मे ईश्वराला अर्पण करणे आणि कर्मफळाबद्दल अनासक्त असणे, हे अकर्मावस्थेचे लक्षण होय. 'ईश्वरीं अर्पिलें कर्म। तें कर्मचि होय, 'अकर्म' (य.दी.४-४१३)

कर्म करूनि विहित वेदोक्त। जो ईश्वरीं समर्पिती भक्त।
तो त्या कर्मींच कर्मफळ विरक्त। 'अकर्म' देखे॥
(य.दी.४-४३७)

विहितकर्माचरणातून नैष्कर्म्यावस्था किंवा 'अकर्मदशा' प्राप्त करून घेता येते, असे एकनाथांचे म्हणणे आहे. 'कर्मावरी कर्म विशेष वाढे ।।... जेथें कर्म रिघों न शके पुढें। 'अकर्म' चोखडें या नांव।।' (ए.भा.३-७७१). कर्माची परिसीमा होणे म्हणजे 'अकर्म' पदवी गाठणे होय. कर्माधिक्याने प्राप्त होणारी 'अकर्मावस्था' म्हणजेच नैष्कर्म्य होय. या साठी ज्ञानेश्वर दृष्टांत देतात. 'चालणें वेगावत जाये। तो वेगु बैसावया होये।' (ज्ञाने.१८-१५४) या दृष्टांताने ज्ञानेश्वर कर्मातिशयानंतर प्राप्त होणाऱ्या अकर्म दशेला

नैष्कर्म्यावस्थेची पदवी देतात. 'कर्मची न करणें हेंही अकर्मपण।' (य.दी.४-४१४) या उक्तीतील अर्थाच्या अगदी उलट अर्थ 'कर्मातिशयो आहे। नैष्कर्म्यालागीं।' (ज्ञाने.१८-१५४) या उक्तीप्रमाणे 'अकर्म' या संज्ञेला संतांनी प्राप्त करून दिला आहे.

(पाहा : नैष्कर्म्य, कर्म)

अख्याती : प्राभाकर मीमांसक व सांख्य यांची भ्रमविषयक उपपत्ती. 'शिंपल्याच्या ठिकाणी रुप्याचा भास होणे'. या भ्रमाचे स्पष्टीकरण असे की येथे शुक्तिरजत (किंवा रज्जु-सर्प) या ज्ञानविषयाच्या दोन घटकातील वास्तव संबंधाचे ग्रहण केले जात नाही, हाच भ्रम होय. यालाच 'अ-ख्याती' म्हणतात.

(पाहा : ख्यातीवाद)

अग्निचक्र : षट्चक्रांपैकी सहावे चक्र आज्ञाचक्र. यालाच अग्निचक्र हे नाव आहे. 'भ्रूमध्ये आग्निकमळ। माणिक्य वर्ण द्विदंल।' (वि.सिं.८-५२) असा उल्लेख येतो.

(पाहा : आज्ञाचक्र)

अग्निहोत्र : स्नानसंध्या आणि देवतार्चन झाल्यावर त्रैवर्णिकांनी लहान प्रमाणात का होईना यज्ञकर्म करावे. समंत्र अशा आहुती अग्नीला द्याव्यात. कुलदेवतेला वा इष्ट देवतांना अग्निमार्फत हविर्भाग अर्पण करण्याला अग्निहोत्र म्हणतात. 'गुरु गोत्र अग्नि पूजी।' 'अग्निमुखी हवन' (ज्ञाने.३-१०५-१२०) असे उल्लेख पंचयज्ञाच्या संबंधात मिळतात. अग्नीच्या उपासनेला अग्निहोत्र म्हणतात. अग्निकुंडालाही लक्षणेने अग्निहोत्र नाव पडले आहे. अग्निहोत्री आडनावही सापडते.

(पाहा : यज्ञ, तंत्रमार्ग, गृहस्थाश्रम).

अजपाजप : जप करणे म्हणजे एकच गोष्ट पुन: पुन्हा उच्चारणे. वैदिक ऋचा, गायत्री मंत्र, गुरुमंत्र, वा देवाचे नाव यांचा वारंवार उच्चार करणे म्हणजे जप करणे हे होय. त्याची गणना करण्यासाठी तुळशीची वा रुद्राक्षाची माळ वापरतात, तिला जपमाळ म्हणतात. नामाचे वा नामस्मरणाचे महत्त्व स्पष्ट करताना त्याला यज्ञाची थोरवी देण्यासाठी 'जपयज्ञ' असा शब्द संतवाङ्मयाने रूढ केला आहे. जप करण्यासाठी देखील स्मरण, उच्चारण यासारखे कष्ट करावे लागतात. पण सर्व प्राणीमात्राकडून सतत एक प्रकारचा जप विनासायास चालला आहे, त्याला प्राणीमात्रांच्या-श्वासोच्छवासाला 'अजपाजप' असे म्हटले गेले आहे. रामदासांनी तर दासबोधात 'अजपानिरूपण' या नावाचा समासच लिहिला आहे.

(पाहा : दा. बो. १७-५)

आपणास नकळत श्वासोच्छवासातून 'सोहं सोहं' असा जप चालू असतो तो 'अजापजप' होय. कारण त्यासाठी काही प्रयत्न करावा लागत नाही. ('प्रयत्ने न जप्या अप्रयत्नोच्चारित्वात्।') एकांतात मौन धरून बसल्यावर आपल्या श्वासोच्छवासाकडे सावधपणे लक्ष दिल्यास सोहं (स: अहं - मी तो, म्हणजे मीच ईश्वर) असा नादरहित शब्द उच्चारेवीण होत असल्याचे प्रत्ययाला येते. हेच 'सहज घडे अखंड ध्यान' होय. (दा.बो.१७-५-७, ८) सहज घडणाऱ्या या ईशस्मरणाला 'अजपागायत्री' म्हणतात. मात्र रोज सकाळी त्यासाठी हा जपयज्ञ ईश्वराला अर्पण करण्याचा संकल्प करावयास हवा. नैसर्गिक श्वासाबरोबर जपाचे मानसिक अनुसंधान राहाते तेच 'अजपा गायत्री' होय. ('अजपानाम गायत्री योगिनां मोक्षदायिनी।') तिलाच हंस (अहं स:) गायत्री असे म्हणतात.

अहोरात्र साठि घटिका।
सप्त चक्रें दशार्द्ध शत पंकोळिका।
सासे एकवीस सहस्र नेटका। जपु चाले॥
हे अजपा भूजननी। मृतवल्ली संजीवनी।
योगिया मोक्षदायिनी।गायत्री ते हे॥

(दा.बो.२-५-१, २)

दिवसभरात एकवीस हजार सहाशे वेळा आपला श्वासोच्छवास चालू असतो त्यावेळी 'धरितां सो (स:) टाकिता हं। अखंड चाले सोहं सोहं।... (दा.बो.१७-५-११) यातून दररोज

एकवीस सहस्र साहाशे जपा।
नेमून गेली ते अजपा।...
ऐसी हे अजपा सकळांसी। परंतु कळे जाणत्यासी।
सहज सांडून सायासीं। पडोच नये॥

(दा.बो.१७-५-१३)

अद्वैत दृष्टीने 'स': आणि 'अहं' याचा वाच्यार्थ ईश्वर आणि जीव असा आहे. तर त्याचा लक्षार्थ ब्रह्म आणि आत्मा असा आहे; म्हणून 'सोऽहं' या जपाचा

अर्थ वस्तुत: 'अहं ब्रह्मास्मी' या महावाक्याचे अनुसंधान असा होतो. या संदर्भात परंपरागत 'अजपाजप विधिविधान' प्रख्यात आहे.
('पातंजल योगदर्शन', संपादक कोल्हटकर ६८८-८९)

अजहल्लक्षणा : (पाहा : लक्षणा)

अजातवाद : देहेंद्रिंयप्रचीतीस येणारे विश्व अंतिमत: सत्य नाही. त्यामुळे वस्तुत: ते नाहीच ही अजातवादाची भूमिका आहे. या अर्थाने 'अगा जें झालेंची नाहीं। त्याची वार्ता पुससी काई।, (दा.बो.८-३-१) 'अरे जे मुळी जालेचि नाही। त्याची वार्ता सांगो कायी।' (अन्वय व्यतिरेक २-४) या रामदासांच्या ओव्यांचा अभिप्राय अजातवादात्मक आहे असे दिसते. रामदासांच्या 'पंचीकरण' प्रकरणात रामदास स्पष्ट म्हणतात,

पुसशील काय वांझेची लेकरे। मृगजळ पुरे भांबावसी।
भांबावसी काय मुळाकडे पाही।
मूळीं तेथे काय झालेची नाही॥

अविश्ववाद म्हणजे विश्व अंतिमत: सत्य नाही, ही संकल्पना अजातवादाशी जुळणारी आहे. 'काहीच अस्तित्वात नाही' असे म्हणणारा नागार्जुनाचा शून्यवाद आणि परतत्त्व (ब्रह्म) विश्वातीत आहे, असे मानणारा गौडपादाचार्यांचा अविश्ववाद हे अजातवादाचेच तात्विक आविष्कार होत. 'आत्मतत्त्वा-व्यतिरिक्त वेगळे असे जगत् वा जीव काही निर्माणच झालेले नाही.' हा अद्वैती दृष्टीने पराकोटीचा विचार झाला. यालाच 'अजातवाद' म्हणतात. अजातवादाची ही भूमिका ज्ञानेश्वरांनी पुढील शब्दात व्यक्त केली आहे.

(तैसा) विश्वपणें कांहीं होये।
विश्व लोपीं केंही न जाये।
जैसा रात्री दिवसें नोहे। द्विधा रवि॥
तैसा कहींचि कोणीकडे। कायिसेनिही वेंचि न पडे।
जयाचे सांगडे।जयासीचि॥

(ज्ञाने.१५-५५४-५५५)

किंवा '...सैंघ आम्हीच दाटलो। मां लोपलो ना प्रकटलो। कोणा होऊनि॥' (अमृता. १०-१५) या भूमिकेत विश्वाचे अस्तित्व नाकारलेले नाही किंवा 'जगन्मिथ्या' हीही भूमिका घेतलेली नाही; तर परमात्म्याहून तद्व्यतिरिक्त सर्व भिन्नत्व नाकारले आहे. म्हणजेच सर्व प्रकारचे दुजेपण नाकारले आहे, कारण ते अज्ञानजन्य आहे. ज्ञानदृष्टीने 'सर्वं खलु इदं ब्रह्म' ही जीवन्मुक्तीची प्रत्यक्ष प्रचीती आहे. या दृष्टीने केवळ परमात्माच आहे, तद्व्यतिरिक्त नामरूपात्मक विश्व नाही. 'निष्प्रपंच ब्रह्म हेच एकमेव सत् तत्त्व होय' ही श्रुतीची भूमिका अजातवादाचे प्रमेय होय. त्याचाच अनुवाद संतवाङ्मयात दिसून येतो. अज्ञ जनांच्या दृष्टीला नानविधत्व दिसते ते 'बाधित' होणारे 'अविद्येचे कृत्य' आहे. परंतू ज्ञानवान पुरुषांच्या दृष्टीने 'सर्वथा नाथिले' असे नानाविधत्त्व 'कांहीं नांहीं झालें ज्ञानियांसी॥' (रामदासकृत पंचीकरण, अभंग २३-१६)

अज्ञान : (अ+ज्ञान - ज्ञानाचा अभाव)

व्यावहारिक दृष्टीने अवतीभवतीच्या पदार्थांची माहिती म्हणजे ज्ञान; ती माहिती नसणे म्हणजे अज्ञान. 'ज्ञान म्हणिजे जाणणें। अज्ञान म्हणिजे नेणणें।' (दा.बो.) अशी प्रतिशब्दात्मक व्याख्या रामदास सांगतात. चौदा विद्या आणि चौसष्ट कला यांच्या विषयीच्या माहितीला आपल्याकडे पूर्वी ज्ञान म्हटले जाई. त्यामध्ये पारंगत तो विद्वान. तो पंडित म्हणून गौरवला जाई. ज्ञानेश्वरीच्या १३ व्या अध्यायात अशा विद्याकलासंपन्नांचा निर्देश करून ज्ञानेश्वरांनी हे सारे लौकिक ज्ञान व्यर्थ ठरविले आहे. (ज्ञाने.१३-८२६-८४३)

(तैसें) शास्त्रजात जाण। आघवेंचि अप्रमाण।
अध्यात्मज्ञानेंवीण। एकलेनी॥

(ज्ञाने.१३-८३९)

दासबोधातील सभावंदना (द.१.स.८) मध्ये अशा जाणत्यांना रामदासांनी गौरविले असले, तरी ज्ञानेश्वरांच्या दृष्टीने 'अध्यात्मज्ञानाचां ठायीं। जया नित्यबोधु नाहीं।' ते सारे 'शास्त्रमूढ' होत. 'तयाचें व्युत्पत्तित्व गेलें। अज्ञानवेलीं। (ज्ञाने.१३-८४०) आध्यात्मिक पातळीवरून पाहाता ही व्यावहारिक ज्ञाने आणि ते पढिक पांडित्य ही एक प्रकारची अज्ञानेच होत.

प्रापंचिक पातळीवरूनही नैतिक दृष्टीने ज्ञान-अज्ञानाची विवंचना संतांनी केली आहे. गीतेच्या १३ व्या अध्यायात श्लोक ७ ते ११ मध्ये 'अमानित्वादी' अठरा ज्ञानलक्षणे दिली आहेत. शेवटी 'अज्ञानं यदतो ऽ न्यथा' ('या गुणांच्या उलट अज्ञान होय.') असे म्हटले आहे. त्यावर भाष्य करताना 'ज्ञानलक्षणांच्या उलट

अज्ञान लक्षणे होत', एवढेच न म्हणता ज्ञानेश्वरांनी प्रत्येक लक्षणाचे वेगळे विवरण करून सुमारे २०० ओव्यांमध्ये (ज्ञाने. १३-६५२-८५०) अज्ञानी जीवांच्या दुराचरणाचे समूर्त चित्रणच केले आहे. गीतेच्या सोळाव्या अध्यायात आसुरी संपत्तीच्या सहा दोषांचे जे चित्र रेखाटले आहे, त्याच्याशी ही 'अज्ञानलक्षणे' बरीचशी जुळणारी आहेत. दंभ, दर्प, अभिमान, क्रोध, पारुष्यवचन आणि अज्ञान या साही दोषांनी युक्त अशा दुराचारी माणसाला येथे अज्ञानी म्हटलेले आहे. नैतिक दृष्टीने 'अज्ञान म्हणजे दुराचरण वा दुर्गुण' असा अर्थ येथे केला आहे. सद्गुण म्हणजे ज्ञान व दुर्गुण म्हणजेच अज्ञान. आचारविवेकाच्या दृष्टीने ही अज्ञानासंबंधीची नीतिशास्त्रीय कल्पना इष्टच म्हटली पाहिजे. दासबोधामध्ये रामदासांनी दशक २ समास १ मध्ये 'मूर्ख लक्षणे' सांगितली आहेत. ती नैतिक दृष्टीने ज्ञानेश्वरीतील अज्ञान लक्षणाशी मिळतीजुळती आहेत. स्वत: रामदासही तसेच म्हणतात -

जे प्रापंचिक जन । जयांसि नाहीं आत्मज्ञान ।
जे केवळ अज्ञान । तयांचीं हीं लक्षणें ।।

(दा.बो. २-१-७)

या समासात दीडशेहून अधिक दुर्गुण उल्लेखिले आहेत. त्यापैकी बहुतेक लक्षणे वैयक्तिक नीतीची व सदाचाराची शिकवण देणारी अशीच आहेत. नास्तिकतेच्या उल्लेखापलिकडे वरच्या दर्जाचा परमार्थ-विचार येथे आढळत नाही. रामदासांनी कुविद्या लक्षणे, असत् शिष्य लक्षणे सांगणारे जे समास लिहिले आहेत, त्यातही नैतिक स्वरूपाची 'अज्ञान लक्षणे' आढळतात. त्यांचे मनाचे श्लोक वा करुणाष्टके याही दृष्टीने लक्षणीय वाटतात. 'वेन्दात सूर्य' ग्रंथातील दहाव्या प्रकरणातही 'अज्ञान्याची कुलक्षणे' वर्णिली आहेत. 'ती ऐकोनि दूरी करावी मनें। मग ती संतांचें सुलक्षणे।' 'अति प्रीतीने अंगिकारावी ।।' (वे.सू. १०-११५) असे श्रीधर सांगतो. त्यावरून त्याचा नैतिक दृष्टिकोणच स्पष्ट होतो.

आध्यात्मिक दृष्टीने 'आत्मज्ञान हे ज्ञान, प्रपंचज्ञान हे विज्ञान, प्रपंचासंबंधीची सत्यबुद्धी हे अज्ञान'. (ज्ञाने. ७-५-६) येथे ज्ञानेश्वरांनी आत्मज्ञानाची तर्कातीतता तेवढी उल्लेखिली आहे आणि अज्ञानाचा एक प्रकार तेवढा सांगितला आहे. जाणीव, विचार, तर्क यांचे जेथे काही चालत नाही.

अर्जुना तया नांव ज्ञान । येर प्रपंचु हें विज्ञान ।
तेथ सत्यबुद्धी तें अज्ञान । हेही जाण ।।

(ज्ञाने. ७-६)

दृश्य प्रपंचाला खरे मानणे हे विपरीत ज्ञान होय. या अन्यथा ज्ञानालाच येथे अज्ञान म्हटले आहे.

केवळी नाहीं तेंचि आभासे । शुद्ध चैतन्या लावी पिसें ।
जीवदशेचे' ।।

(वि.सिं. ५-३५)

असे अज्ञानाचे लक्षण विवेकसिंधूकार सांगतात. आत्मतत्त्वाला जीवपणाचे वेड लागले की, स्व-रूपाचा त्याला विसर पडतो. 'देह म्हणजेच मी' या भावनेने जीव वागू लागतो.

स्वस्वरूपीं दुचितेपण । तेंचि विरूढले आज्ञान ।
जेणें आत्मा स्वतंत्रपण । निज विसरे ।।

(वि.सिं. ७-११८)

मी कोण ऐसें नेणिजे । तया नांव अज्ञान बोलिजे ।

(दा. बो. ७-२-२२)

'ब्रह्मीं पडे विस्मरण ।' 'स्वरूपाशी नेणिजे ।' 'त्या नांव अज्ञान ।।' ही अवतरणे अज्ञान लक्षण स्पष्ट करतात.

स्वत:च्या ब्रह्मस्वरूपाला विसरून जीवात्मा पंचकोशात्मक व षड्विकारयुक्त देहालाच मी समजू लागतो. हा देहात्मभाव देखील अज्ञानच होय. एकनाथ लिहितात -

स्वस्वरूप विसरोनि जाण । देहीं स्फुरे जें मीपण ।
अत्यंत दृढतर अज्ञान । तो देहाभिमान उद्धवा ।।
गौण नांव त्याचे अज्ञान ।
येहवीं मुख्यत्वें देहाभिमान ।

(ए.भा. २२-४०५-४०६)

संतांच्या म्हणण्याप्रमाणे चार्वाकांचा 'देहात्मवाद' हे अज्ञानच होय. देहात्मवादी पुरुष विषयजाताच्या मोहात सापडतो आणि सुख-दु:ख, पाप-पुण्य, जन्म-मरण या द्वंद्वात गुरफटला जातो. 'देह तितके आत्मे' अशी भूमिका देहात्मवाद्याला घ्यावी लागते. सर्वत्र एक असलेल्या आत्मतत्त्वाच्या ठिकाणी देहात्मवादी नानात्व पाहातो. नामरूपात्मक सृष्टीला, विविधतेला म्हणजेच द्वैताला सत्य मानू लागतो. द्वैतवाद किंवा अनेकतत्त्ववाद हे वेदान्त मताच्या दृष्टीने अज्ञानाचेच अपत्य होय. 'ऐसे भेदीं ठसावलें मन । तेंचि पुरुषाचे अज्ञान ।' (ए.भा. २३-९४७)

मी आनु तो आनु । तो तेणोंसि भिंनु ।
यैसा अज्ञानें मूढजनु । उपदेसितु असे ।।

(वि.सिं.७-९६)

मात्र या अज्ञानाच्या पाठीशी देखील आत्मतत्त्वाचे अधिष्ठान असते. अज्ञान स्वतंत्रपणे उभे राहू शकत नाही, कारण ते मिथ्याच आहे.

रज्जुविषयीं अज्ञान । तयासि तद् द्रष्टाचि अधिष्ठान ।
सर्पाकार विपरीत ज्ञान । तेथेचि आभासले ।।
म्हणौनि अज्ञान आन्येथाज्ञान ।
उभयासि चैतन्यचि अधिष्ठान ।
जड वर्गांसि अधिष्ठानपण । ठाईचेंचि नाहीं ।।

(वि.सिं.५-५१, ५२)

अज्ञान आणि अविद्या दोन्ही एकच मानली जातात.

अज्ञानपूर्वक आन्येथाज्ञान । यैसे अविद्येचे लक्षण ।।

(वि.सिं.७-११)

अविद्येप्रमाणे अज्ञानाच्याही दोन शक्ती विवेकसिंधूकारांनी सांगितल्या आहेत. आवरिका (आवरण अविद्या) आणि विक्षेपिका (विक्षेप अविद्या).

अज्ञान अविद्या आवरिका । विपरीत ज्ञाने विक्षेपिका ।
हे द्विविधा संसारदायेका । आत्मेयासिं पै ।।

(वि.सिं.५-५७)

स्वत:चा विसर किंवा आत्मविस्मृती हेच 'आवरिका अज्ञान' त्याने आत्मतत्त्व झाकले जाते, मेघांनी सूर्य झाकावा तसे.

तत्त्वता आद्वैतचि असे । द्वैत नाथिलेचि आभासे ।
तें मूढ जनांसि साच यैसें । आवडो लागे ।।

(वि.सिं.७-९५)

द्वैतभासाचा विक्षेप (अडथळा) निर्माण करणारे ते 'विक्षेपिका अज्ञान'. दोरीचे दोरीपण लक्षात न येणे हे अज्ञान, तर दोरी सर्पाकार भासणे हे विपरीत ज्ञान, त्यामुळे दोरीचे दोरीपण जाणून घ्यायला अडथळा (विक्षेप) येतो. (वि.सिं.५-५०-५२)

अज्ञानपणें माया-भ्रांती । जाहाली देहद्वयाते प्रसवती ।
म्हणोनि अज्ञान आरोपिती । कारणदेहा ।।

(वरद.७-३९)

'अज्ञान' ही संज्ञा 'कारणदेह' या अर्थानेही वापरली जाते. पिंड-ब्रह्मांडीच्या अष्टदेहापैकी कारणदेह हा तिसरा देह. 'अज्ञान कारणशरीर। ते सुषुप्तीचें क्रीडामंदिर।' (वि.सिं.६-५१) अज्ञान देह व सुषुप्ती अवस्था या दोहोंचा अभिमानी प्राज्ञ, ही तिन्ही म्हणजे ओम् मधील 'म' कार होय. त्यांचे स्थान हृदय, भोग आनंद व मूर्च्छा. हा सारा विस्तार तमोगुणाचा. 'हे सकळै तृतीयेचरण प्रणवाचा।' (वि.सिं.६-५१-५४) अज्ञानरूप कारणदेहामुळेच देहद्वयाची उत्पत्ती होते.

स्थूळ सूक्ष्म देहातें । आणि विपरीत ज्ञानातें ।
आज्ञानचि प्रसवले म्हणौनि तेयातें ।
कारणदेह म्हणिजे ।।

(वि.सिं.१०-३३)

अज्ञान हे पिंडाच्या देहद्वयाचे जसे कारण आहे, त्याप्रमाणे 'अव्याकृत प्रकृति' ही ब्रह्मांडाच्या विराट व हिरण्यगर्भ या देहद्वयाचा कारणदेह होते. व्यष्टीचा कारणदेह अज्ञान, तर समष्टीचा कारणदेह प्रकृति (महामाया). या संबंधामुळे 'अज्ञान' या संज्ञेचा एक अर्थ 'प्रकृति' असाही केला जातो. वेदान्ताने अज्ञानस्वरूप प्रकृतीलाच 'माया' म्हटले आहे. अविद्या, माया, प्रकृति, अपराविद्या ही अज्ञानाचीच पर्यायी नावे होत.

अज्ञान किंवा प्रकृतीचा गोतावळा यांच्यामुळेच ही सर्व चराचर सृष्टी भासमान होते. या सृष्टीला व तिच्या कारणालाही सत्य मानल्याने जीवात्मा संसाराच्या घोळात सापडतो. (वि.सिं.७-१३५)

आत्मा संसारिया जाला । प्रकृतिसंगें ।

आत्मस्वरूप आपण या सर्वांचे केवळ द्रष्टे आहोत, साक्षी आहोत, अधिष्ठान आहोत, हे जाणले की, या मिथ्या अज्ञानाचा (मायावी प्रकृतीचा) निरास होतो, विवेकसिंधूकार लिहितात-

तुं जाणतुचि आपणयांते नेणसी । हें लक्षण अज्ञानासि ।
नाथिले अज्ञान वाहासि । निज मस्तकीं ।।
मी नेणे आपणयातें । यापरी तूं वाहासि आज्ञानातें ।
तें मी नेणे यैसे कव्हण जाणतें । तुजवांचौनिया ।
म्हणौनि आज्ञानासि अधिष्ठान ।
तुंचि तुं प्रत्यक् चैतन्य ।।

(वि.सिं.१०-२५-२७)

त्याचप्रमाणे ज्ञानरूप आत्म्याच्या अधिष्ठानावर चराचर सृष्टी भासमान होते.

परब्रह्माचेया सत्ता । कारण-प्रपंचासि अस्तिता ।
तेणें होय विद्यमानता । सूक्ष्म प्रपंचासि ।।

(वि.सिं.६-१०७)

वस्तुत: भासमान होणारी सृष्टी म्हणजेच स्थूल, सूक्ष्म

'प्रपंच' व त्याचे कारण होणारे 'अज्ञान' दोन्ही मिथ्याच होत.

असों हे अज्ञान नोहे सत्य।
विपरीत ज्ञान तें विशेषें अनित्य।
तत्कार्य देहद्वय मिथ्य। सर्वथा जाण॥

(वि. सिं. १० - ३८)

सत्ताशास्त्रीय दृष्टीने ज्ञान ही चिद्रूप सद्वस्तु होय. ती सर्व द्वंद्वांच्या तळवटी साक्षीत्वाने असते. ज्ञान-अज्ञान ह्या द्वंद्वाच्या बुडाशी हीच चिद्रूप सद्वस्तु (आत्मसत्ता) निखळ ज्ञानाच्या स्वरूपात स्थिर असते. त्यालाच उपनिषद व वेदान्त दर्शनकार ज्ञान असे संबोधतात. त्याला ब्रह्म म्हणा की आत्मा म्हणा, पण तेच एक तत्त्व नित्य, शाश्वत नि सर्वत्र भरून राहिलेले आहे. त्या निरपेक्ष वस्तूच्या दृष्टीने निरपेक्ष अज्ञान हे अचित् व असत् ठरते. अमृतानुभवाच्या 'अज्ञानखंडण' नामक प्रकरणात (अमृता. प्र.७) ज्ञानेश्वरांनी त्याचे नास्तिक्यपण दाखवून दिले आहे. तेथे ज्ञानेश्वरांना मायेचे खंडण अभिप्रेत नसून (ते त्यांनी अविद्याखंडण व शब्दखंडण या प्रकरणात केले आहे.) अचित् व असत् अशा निरपेक्ष अज्ञानाचे म्हणजेच शून्यवादाचे खंडण प्रतिपाद्य आहे. प्रथम ज्ञानेश्वरांनी अज्ञानाची अभावात्मक (अकरणात्मक) संकल्पना मांडून तिचे खंडण प्रस्तुत प्रकरणात केले आहे.

परमार्थत: संतवाङ्मयात 'अज्ञान' हा शब्द भावरूप वस्तूचा वाचक नसून ते शून्यत्वाचा विकल्प मात्र आहे. त्याचे खंडण म्हणजे क्षपणिकांच्या शून्यवादाचे खंडण होय. ज्ञानेश्वरीच्या पहिल्या अध्यायातील मंगलाचरणामध्येच गणेशाच्या एका हातातील 'स्वभावता खंडित' झालेला दात म्हणजे बौद्धवार्तिकांचा 'शून्यवाद' असे ज्ञानेश्वरांनी दाखविले आहे. (ज्ञाने. १-१२) अमृतानुभवाच्या चौथ्या प्रकरणातील २७ व्या ओवीत 'शून्यसिद्धांतबोधु' हा शब्द आला आहे. यावर भाष्य करताना शिवकल्याणांनी एका प्रश्नांतच शून्य संकल्पनेचे खंडण केले आहे. ते विचारतात, 'सत्ता जरी शून्य असे। तरी शून्य हे कोण प्रकाशे'। शून्याचे अज्ञानाशी समीकरण बांधले की, 'सत्ता जरी अज्ञान असे। तरी अज्ञान हें कोण प्रकाशे।' असा सवाल तयार होतो आणि अज्ञानाचे मिथ्यापण सिद्ध होते.

अज्ञानाचा असत्पणा किंवा त्याची असत्ता म्हणजेच अस्तित्वशून्यता विविध प्रकाराने पटवून देण्याचा ज्ञानेश्वरांनी 'अज्ञानखंडण' (अमृता. प्र.७) या प्रकरणात व इतरत्र युक्तिपूर्वक प्रयत्न केला आहे. त्याचा निष्कर्ष हा की अज्ञान (अविद्या) नावापुरते देखील कुठे सापडत नाही. ख-पुष्प, वंध्यापुत्र या कोटीतच अज्ञान (ज्ञानाचा अभाव) हा शब्द बसतो म्हणजेच अज्ञान हे पद आहे पण पदार्थ नाही. कारण सर्वत्र व सर्वकाळी जे काही सत्स्वरूप आहे, ते चित्‌रूपही आहे. अशा ज्ञानालाच आत्मरूपाने व जगत्‌रूपाने अद्वयपणे आपण पाहावे. अचित्, असत् अशा अज्ञानाला मिथ्यत्वापलिकडे कुठेच अस्तित्व नाही.

अविद्या तंव स्वरूपे। वांझेचे कीरु जाउपे।

(अमृता. ६-२४)

'अज्ञान हे कारण व जगत् हे कार्य' असे म्हटले जाते पण तेही चूक आहे. कारण प्रमाण-प्रमेय व्यवहार हा ज्ञानमयच असतो. तो अज्ञानरूप वा कार्यरूप कसा होणार ? शिवकल्याण लिहितात जग हे अज्ञानस्वरूप नाही की अज्ञानकार्यही नाही. ते ज्ञानस्वरूप, ज्ञानमय व ज्ञानफलितच आहे.

अगा हे नव्हे अज्ञान। हें जगींच सांपडली खूण।
कां जे अवघे जगचि हें जाण। ज्ञानरूप।

(नित्यानंदै.७-१६)

अंत:करण पंचक : अंत:करण म्हणजे आतले इंद्रिय. मन हे सहावे इंद्रिय म्हटले जाते. नाभीपासून जे स्फुरण होते, तेच अंत:करणाचे ठिकाण होय. परावाचेचे ठिकाण तेच. अंत:करण, मन, बुद्धि, चित्त, अहंकार या पाचांना मिळून अंत:करण-पंचक म्हणतात. (रामदास, पंचीकरण, ३२-८) पंचप्राण जसे कार्यपरत्त्वे भिन्न भिन्न नावाने ओळखले जातात. त्याचप्रमाणे अंत:करणाचेही कार्याप्रमाणे पाच भाग मानले गेले आहेत.

निर्विकल्प जें स्फुरण। उगेंच असतां आठवण।
तें जाणावें अंत:करण। जाणती कळा॥

(दा.बो.१७-८-४)

अंत:करणाने जे आठवले त्यासंबंधी होय-नाही, करू-न करू, असे वाटणे हे मनाचे काम होय. 'संकल्प-विकल्प तेंचि मन'. अनुमान बांधून काही निश्चय करणे हे काम बुद्धि करते. 'करीनचि अथवा न करी। ऐसा निश्चय करी। तेचि बुद्धि।'... ज्यासंबंधी निश्चय केला त्याचेच पुढे चिंतन सुरू होते. चिंतन करते

त्याचे नाव चित्त. निश्चय केलेल्या कार्याबद्दल अभिमान धरणे, ते झाले पाहिजे म्हणून त्याला तयार होणे, ह्याच अंत:करण पंचकातला पाचवा घटक अहंकार होय. 'तो अहंकारु जीवातें भोगवी। सुखदु:खें ।।' (वि.सिं.५-६९) जाणणे, वाटणे, ठरविणे, चिंतणे आणि स्वीकारणे (स्वयें करणे) ह्या पांच क्रियांना पाच नावे दिली गेली आहेत.

ऐसें हें अंत:करणपंचक। पंचवृत्ति मिळोन एक ।।
(वि.सिं.५-६६-६९)

यापैकी मन, बुद्धि, अहंकार यांना सांख्यांच्या पंचवीस तत्त्वांमध्ये स्वतंत्र तत्त्व म्हणून स्थान मिळाले आहे. लिंगदेहाच्या घडणीतही अंत:करण पंचकाचा वाटा असतो. लिंगदेहाच्या पुर्यष्टकापैकी चौथे पुर अंत:करण पंचक होय. (वि.सिं.५-१०८) अविद्येमुळे आत्मा पंचकोशाने वेढला जाऊन जीव-स्वरूपाला प्राप्त होतो. त्या पंचकोशापैकी तिसरा कोश 'मनोमय कोश' होय.

कर्मेंद्रियांसहित मन। तो मनोमय कोश पूर्ण।
बुद्धिज्ञान इंद्रियासहित। तो विज्ञानमय कोश सत्य ।।
(वे.सू.१-२२१)

विषयाकार पावलेली चित्तवृत्ती म्हणजे विज्ञान. अहंकार हा घटक अज्ञान रूपाने पाचव्या आंनदमय कोशात असतो. अशा प्रकारे अंत:करणाच्या पाच घटकांनीच तीन कोश (आवरणे) व्यापले आहेत.

(पाहा : पंचकोश)

अंतर्याग : (महानुभाव मत) महानुभाव तत्त्वज्ञानाप्रमाणे देवतांची फळे प्राप्त करून घेण्याचा दुसरा मार्ग देवतांचे अंतर्याग किंवा विद्यामार्ग होय. युगधर्म (बहिर्याग) व विद्यामार्ग (अंतर्याग) या दोहोंचे फळ एकच असले तरी अंतर्यागाने मिळालेला देवताफळाचा आनंद कितीतरी पटीने श्रेष्ठ असून तो बहिर्यागाच्या फळापेक्षा दहा पटीने अधिक काळ उपभोगता येतो.

'साध्यसाधनीं सुखरूपता तो अंतर्यागु बोलिजे।' (वि. मा. १८१) या लक्षणावरूनही बहिर्यागापेक्षा अंतर्यागाचे श्रेष्ठत्त्व कळून चुकते. अंतर्यागाचे साधनही सुखरूप आहे. अंतर्याग संचारी असल्याने त्याच्या आचरणाचा प्रश्न उद्भवत नाही. अंतर्यागात देवतेची विद्या तिच्या ब्रह्मांडस्थेकडून, ज्ञानविग्रहाकडून वा विद्यावंताकडून दिली जाते. विद्या संचारली गेल्यानंतर विद्या-साधन सुखरूप होते. आचरणाचे कष्ट नाहीत. अंतर्यागामध्ये कोणत्याही देवतेची विद्या कोणत्याही युगात प्राप्त होऊ शकते. त्याला युगाची मर्यादा नाही. मात्र ज्याने पूर्वी विशिष्ट क्रियांनी सलेप किंवा निर्लेप विद्या जोडली असेल त्यालाच विद्यामार्ग स्वीकारता येतो.

विद्यासंचार होताच विद्यावंताला आपल्या शरीरात त्या देवतेचा मळ व तिची पिंडस्था प्रत्यक्ष दिसू लागते. तिलाच ईश्वर मानून तो मृत्युपर्यंत तिचा वेध घेऊ लागतो. शेवटी त्या देवतेच्या ब्रह्मांडस्थेची म्हणजे तिच्या फळाची प्राप्ती होते. प्रथम नुसता लेप लागतो. परवडीप्रमाणे तो भोगार्ह झाल्यावर ते देवताफळ उपभोगायला मिळते.

प्रत्येक देवतेची एक विद्या याप्रमाणे मायेपासून यक्षिणीपर्यंत सर्व देवतांच्या मिळून ८१ कोटी १ लक्ष १० विद्या आहेत. त्यांचे चार थोवे (गट) केलेले आहेत. (१) शांभव (२) शाक्तेय (३) महाणव (४) आणव पहिल्या तीन गटातील विद्यांना अपरोक्ष वा स्थूळा विद्या म्हणतात. या विद्यांच्या देवतेची पिंडस्था विद्यावंताला निरंतर प्रकाशलेली असते. चौथ्या आणव गटातील विद्यांना 'शिल्पा' असे दुसरे नाव आहे. त्यांच्या पिंडस्था विद्येचा भर असतो तेव्हाच त्या प्रकाशतात. नेहमी प्रत्यक्ष दिसत नाहीत.

देवतेच्या राजस, तामस वृत्तीप्रमाणे सर्व थोव्यातील विद्यांचेही राजस, तामस असे प्रकार केले आहेत. 'एक विद्या राजसा : एकी तामसा' (वि.मा.५९) 'ऐसिया एकी विद्या (तामसा) आति : जेथौनि होति तेथचि प्रतिकूल करावे ऐसी बुद्धी उपजे : 'राजस ब्रह्मचांची विद्या राजस, तर तामस महादेवाची विद्या तामस.'

'शांभव' थोव्यात 'समळ शांभव' म्हणजे विश्वेची विद्या व शुद्ध शांभव म्हणजे चैतन्याची विद्या अशा दोनच येतात. चैतन्य विद्येमुळे विद्यावंताला प्रापंचिक मळरहित शुद्ध संलग्न दिसतो, म्हणून तिला 'शुद्ध शांभव' म्हटले आहे. विश्वेच्या विद्यावंताला आपल्या देहात मेदमांसाधार अशी पिंडस्था दिसते, म्हणून ती 'समळ शांभव' ठरते. परमेश्वराच्या (शंभूच्या) जवळच्या विद्या म्हणून त्यांना 'शांभव' म्हटले आहे. या दोन्ही विद्यांमुळे साध्यसाधनी विशेष सुख प्राप्त होते. साधनावस्थेत स्थित्यानंद मिळतो. साध्यावस्थेत इतर देवताफळियांइतके दु:ख भोगावे लागत नाही. चैतन्यफळियाला आपल्या देवतांचे नि:प्रापंचिक फळ मिळते. पण विश्वफळियाला मात्र आपल्या देवतेच्या

प्रापंचिक मूर्तीत पावन व्हावे लागते. चैतन्य मायेला व तिच्या फळाला 'विदेह' म्हणतात. कारण तिच्या ब्रह्मांडावस्थेला देह नसतो. 'विदेहधारें वेधु:' (वि. मा.१५) विश्वेची ब्रह्मांडस्था देहधारी असल्यामुळे तिला व तिच्या मळाला 'देह' म्हटले आहे. 'देहाधारें वेधु' (विद्यामार्ग १४)

'शाक्तेय' विद्यांमध्ये अष्ट भैरवांच्या आठ विद्या येतात. सृष्टीची रचना करावी, संहार करावा अशी प्रतीती येते, म्हणून या विद्यांना 'शाक्तेय' म्हटले आहे. 'नाद: बिंदु: कळा: ज्योति: लो: अवस्था: आनंदु: आवेशु:' (वि. १९) ह्या त्या आठ विद्या. ह्या विद्यांनी प्रकाशित होणाऱ्या त्यांच्या मळांना 'अन्त:करण' असे नाव आहे. (विद्यामार्ग १३)

'महाणव' विद्या एकूण 'सवावो लक्ष नव कोडी:' आहेत. (विद्यामार्ग ९) त्यात शेषशय्या व ब्रह्माविष्णुमहादेव यांच्या थोव्यातील देवता येतात. महा अणु म्हणजे अत्यंत सूक्ष्म मळाच्या आधाराने देवताफळिये आपापल्या देवतांच्या स्वरूप मयदितील जीवांना पाहातात, म्हणून या विद्यांना 'महाणव' नाव दिले आहे. या थोव्यात शेषशायी, ब्रह्मा, विष्णु, महादेव या चार प्रमुख देवतांच्या विद्या येतात 'शाकंरी ब्रह्मेयाची: शांभवी महादेवाची: शुद्धा विष्णूची: वेधवंती शेषशय्याची: (च.सू.वि.मा.१८९) महाणव देवतांच्या मळांना 'इंद्रिय' असे नाव आहे. 'इंद्रियाधारें वेधु: (च.सू.विद्यामार्ग १२)

'आणव विद्या' या चौथ्या थोव्यात स्वर्ग, अंतराळ, अष्टौदेवयानी व कर्मभूमी या चार स्थानातील ७२ कोटी विद्यांचा अंतर्भाव होतो. 'चंद्रसूर्यापासोनि आणव:' 'बहात्तर कोडी आणव' (विद्यामार्ग १०) यांच्या साध्यसाधनातील सुखे अणुप्रमाणे अत्यल्प असतात, म्हणून त्यांना 'आणव' हे नाव दिले आहे. या देवतांचे फळिये जीवांना परमाणूच्या आधारे पाहातात. जडचेतन पदार्थ हेच त्यांचे उपभोगविषय म्हणून या देवतांच्या मळांना 'विषय मळ' म्हणतात. 'विषयाधारवेधु: आणव: शाक्तेय: शांभव: ऐसा त्रिविध वेधु: (वि.मा.१८४) यासारख्या सूत्रपाठातील काही वचनांवरून 'महाआणव' विद्यांचा समावेश 'आणव' विद्यांत केलेला दिसतो. (वि. २४-२६)

या विद्या कर्मभूमीतील सर्व अवयवांनी म्हणजे सर्व पिंडस्थांनी युक्त असलेल्या विद्याधिकारी माणसालाच प्राप्त होतात. फक्त त्याने जोडलेल्या विद्येचा लेप परवडीला (परिपक्वतेला) आलेला असला तरच विद्यांचा संचार त्याचे ठिकाणी होतो. सामान्यत: परमेश्वर, देवतेचा ज्ञानविग्रह किंवा विद्यावंत यांच्याकडून विद्यादानाचे कार्य होते. स्थानपरत्वे या विद्या दृष्टिद्वारा (स्वर्गथोवा), स्पर्शद्वारा (अंतराळ), शब्दद्वारा (अष्टौदेवयोनी) किंवा कर्मभूमीतील देवतांच्या विद्या अंत:करणद्वारा साधकाच्या ठायी संचारित केल्या जातात. (पाहा : शक्तिपात)

ज्ञानविग्रह (देवतेचा अवतार) आपल्या देवतेच्या मळाधारे विद्याधिकारी पुरुषाचे विद्येचे लेप पाहून स्वतंत्रपणे विद्यासंचार करवितो. विद्यावंताला विद्येचे लेप दिसत नाहीत. पण त्याचे अस्तित्व ज्ञात असते. ती पात्रता पाहूनच देवतेच्या ब्रह्मांडस्थेकडून जीवाच्या ठिकाणी विद्यासामर्थ्याचा संचार तो करवितो. 'निमित्तातें' (विद्यावंताला) साक्षी करौनि देवता विद्या दे: (वि.मा.६२) उच्च देवतेच्या विद्यावंताकडून नीच देवता आपली विद्या देऊ शकते. परमेश्वराचे विद्यादातृत्व मात्र काही आगळेच असते. तो कोणत्याही देवतेची विद्या लीळादानाने किंवा ग्रहणादानानेही देतो. लेप नसतानाही तो विद्या देऊ शकतो. त्याने दिलेल्या विद्येमुळे साध्यसाधनी संपूर्ण सुख मिळते. तसेच परमेश्वर 'दृक, स्पर्श, आलाप, व अंत:करण : चतु:प्रकारे वेध संचरती :' (दृष्टांत ५.६) परमेश्वराची कणव जोडलेल्या माणसाला चैतन्य विद्या चौथ्या सृष्टीत प्रथम परमेश्वराकडूनच मिळाली. त्यानंतर चैतन्य विद्यावंताकडून ती दिली जाऊ लागली. सामर्थ्यसंचार मात्र चिज्जडेकडून होतो. ज्ञानविग्रह किंवा विद्यावंत आणि विद्याधिकारीयुक्त मनुष्य यांच्या दृक मीलनाने ताबडतोब विद्यासंचार होतो.

'उभयान्वीक्षमाणे सत्तासन्निधिमात्रें शक्ति संचरे:' (वि.३१) यालाच अंतर्याग म्हणतात. सत्तासन्निधि' म्हणजे जवळिक असणे. विद्येचे सामर्थ्यमात्र देवतेच्या ब्रह्मांडस्थेकडून येते.

विद्यासंचार होताच त्या विद्यावंताला त्या त्या देवतेचा मळ प्रथम दिसतो. मग त्या मळाच्या वर्णाशी साजात्य असलेली आपल्या शरीरातील त्या देवतेची पिंडस्था प्रकाशते. पिंडस्थेच्या ठिकाणी विद्यावंताला आपल्या ब्रह्मांडस्थेची आकृती, भुजा, वस्त्र, आयुध, वाहन, यांनी युक्त अशी मूर्ती आभासते. हेच पिंडस्थेचे प्रकाशणे,

पिंडस्थेचा वेध लागल्यामुळे शेवटी संपूर्ण ब्रह्मांडस्थेची प्राप्ती होते. 'पिंडी वेध ब्रह्मांडी प्राप्ती' (वि.मा.१८५) हा वेधही त्रिप्रकार असतो आणि विद्यावंताची पिंडस्थ प्रतीतीही विद्यापरत्वे त्रिविध असते. आणवांच्या ठिकाणी भिन्नभिन्नपणे साध्य, साधक, साधन असे त्रिपुटी ज्ञान होते, ती त्रिविध प्रतीती होय. (वि.२४) शाक्तेयांच्या ठिकाणी 'साध्य साधकु' अशी द्विविध प्रतीती येते. आपले मळाधार जीवस्वरूप साधक आणि साधनीभूत पिंडस्था हीच साध्य असे त्याला वाटते. शांभव विद्यावतांची प्रतीती मात्र एकविध असते. 'शांभवी साध्य-प्रतीती ?' (वि.२६) आपण, पिंडस्था व साध्य ही त्याला वेगवेगळी वाटतच नाहीत, त्यामुळे तो सर्वत्र आत्मभावाने पाहातो. चिज्जड मायेप्रमाणे सर्व जीवमात्राबद्दल त्याला ममता वाटते.

पिंडस्थेच्या ठिकाणी वेध लागलेल्या विद्यावंताला मेदमांसात्मक पिंडस्थाच परमेश्वर वाटू लागते आणि परमेश्वरावताराला तो सामान्य पण सामर्थ्यवान पुरुष मानतो. देवतांच्या विद्येमुळे निर्माण झालेले हे 'अन्यथाज्ञान' होय.

देवतांच्या या विद्यामार्गाने पंचविध कार्ये साधली जातात.

१. पिंडस्था ही ब्रह्मांडस्थेच्या प्राप्तीचे साधन ठरते. विद्यासंचाराने पिंडस्था प्रकाशित होऊन तिचा वेध लागतो. कर्मपरवडीप्रमाणे फळाला लेप लागेपर्यंत विद्यासाधन त्याचे जवळ असते.

२. प्राप्त विद्या व प्रकाशलेली पिंडस्था आवडीने धारण करण्याचा धर्म विद्यासंचारामुळे मिळतो. तो शेवटपर्यंत टिकतो.

३. पिंडस्थेचा वेध लागून विद्यावंत विषयत्यागून विद्यानंदात व उपासना करण्यात रंगून जातो.

४. साधनभूत पिंडस्थेचे व भूतभविष्याचे ज्ञान विद्येच्या आयुर्मर्यादेइतके विद्यावंताला होते. विद्या प्राप्त होण्यापूर्वीच्या ५०० वर्षांचे व पुढील ५०० वर्षांचे ज्ञान त्यामध्ये समाविष्ट आहे. ही एक प्रकारची सिद्धीच होय.

५. विद्यासंचारामुळे आवेश, स्थिती, अवस्था ही कार्ये विद्यावंताच्या अंगी बाणतात. त्यामुळे त्याचे ठायी अनेक सामर्थ्ये व आश्चर्ये प्रकटतात, हे विज्ञान होय.

आणव विद्यावंताला वेधाचा भर चढतो, त्यावेळी 'आवेश' उत्पन्न होतो. त्याभरात पर्वतकडे चढून जाणे, देवळाच्या कळसावर पोचणे, क्रुध्द होऊन घरदारे जाळणे, स्त्रियांच्या आकृती रचणे इत्यादी विज्ञानसामर्थ्यांची कार्ये तो करू लागतो. शाक्तेय विद्यावंताला वेधाच्या भरात 'अवस्था' चढते. तेव्हा तो देहावर उदास होतो. वेड्यापिशासारखा नग्नपणे धावतो. पिशाच्चाप्रमाणे इतरांना भिववतो. (वि.स्थ.२७) 'स्थिती ते शांभवी :' शांभवी विद्यांमुळे 'स्थिरता' प्राप्त होऊन निरंतरचे विद्यामग्नतेचे सुख भोगायला मिळते.

विद्यासाधन पूर्ण झाल्यावर साध्याचा लेप लागतो. तो भोगार्ह झाला की जीव देवताफळाला जातो. त्यावेळी फळ रिकामे असले, तर (देवता आड रिगाली नाही तरच) त्याचा फळात समावेश होतो. त्या त्या देवतेच्या ब्रह्मांडस्थेकडून जीवाला फळ प्राप्तीकडे नेले जाते. जीव ब्रह्मांडस्था मूर्ती व्यापतो,देवताफळाचा आकार धारण करतो आणि सुखानंद अनुभवितो.

सर्व फळियांना सारखे सुख मिळते असे नाही. देवताफळाचे लौकिक, भौतिक, उपसंहार व लाभ असे चार प्रकार आहेत. (वि.४२) यक्षिणीपासून क्षीराब्धीच्या शेषशय्यापर्यंत सर्व आणव फळियांना लौकिक मुक्ती मिळते. इंद्रादी देवतांच्या परिवारांचे सुख त्यांना मिळते. इहलोकाप्रमाणेच विषयसुख उपभोगायला मिळते. महाणव फळियांना प्रत्यक्ष पदार्थसंयोग नसताही दर्शन वा गंधग्रहण याचे सुख मिळते. आणवफळिये परमाणूमय देहालाच जीवस्वरूप मानून त्याच्याशी तादात्म्य पावतात. 'इंद्रादिका अनात्मा आत्मप्रतीती' : (वि.३४) महाणव, शाक्तेय व समळशांभव देवताफळिये देवतामळाला जीवस्वरूप मानतात. पण हेही 'अन्यथाज्ञानच'. या ज्ञानाने देवताफळे मिळाली तरी यथार्थज्ञान वा उपासनेने जीवाला मुक्ति मिळत नाही. अष्टभैरवांच्या फळांना 'भौतिकमुक्ति' म्हणतात. शाक्तेय विद्याफळिये भैरव मळालाच जीवस्वरूप मानतात. प्रापंचिक ब्रह्मांडस्था मूर्तीच्या ठिकाणी तादात्म्य पावून आपल्या फळाचा बाह्य आनंद उपभोगतात. विश्व आणि चैतन्य (माया) या देवतांच्या फळियांना 'उपसंहाराख्य' मुक्ती मिळते. (वि.मा.१८०) ज्या ब्रह्मांडस्थ मूर्तीत विश्वफळिया पावन होतो, त्या मूर्तीत समळ भूतांचा उपसंहार झालेला असतो. चैतन्य फळिया चिज्जड मूर्तीत पावन होतो, त्यात प्रपंच मुळीच नसतो. 'चैतन्यप्राप्ती जीवु भ्रांत होऊनि असे :' (वि.९) कशाचेही बाह्य दर्शन होत नसल्याने चैतन्यफळियाला पूर्ण सुख मिळते. विश्वफळियाच्या

ठिकाणी पाचा प्रकारी उरलेपण असते. ही सृष्टी माझी हे ममत्व, तिची मोडतोड झाल्यास खेद, अपरोक्षज्ञानियाच्या कर्मक्षाळणाला विघ्न, विश्वेच्या विद्यावंताबाबत अभिमान, शाब्दज्ञानी स्वतंत्र रीतीने साधन आचरतो याचे दु:ख या 'पंचविध' जाणिवेमुळे विश्वफळियाच्या सुखोपभोगात बरीच उणीव राहाते. चैतन्य फळियाच्या ठिकाणी हे उरलेपण नसल्याने तो श्रेष्ठ व संपूर्ण सुखाचा स्वामी होतो.

चैतन्यादी सर्व देवतांची फळे ईश्वराच्या अच्युतपदापुढे क्षुद्र व च्युतिमंत होत. या फळांच्या प्राप्तीसाठी कष्टप्रद असा, बहिर्याग किंवा विद्यासाधन करावे लागते. देवताफळांचे उपभोग मिळण्यासाठी बराच काळ वाट पाहावी लागते. फळप्राप्तीत देवता अडथळे आणतात. संतासंत कर्माप्रमाणे दु:खमिश्रित सुखे वाट्याला येतात. त्यातही देवता दु:खभोग आधी भोगवतात. देवता निष्ठुरपणे, वंचकत्वाने क्षुद्र सुखेच भोगायला लावतात. संपादन केलेले पुण्य संपल्यावर देवता फळियाला खाली लोटून देतात. चिज्जड मायेसारख्या श्रेष्ठ देवतेचे फळही मोक्षतुल्य वाटले तरी ते च्युतिमंत असते. तेव्हा बहिर्याग आणि अंतर्याग यांना प्राप्त होणाऱ्या क्षुद्र फळांच्या मागे न लागता साधकाने परमेश्वरप्राप्तीसाठी ज्ञानसाधना किंवा भक्तिसाधना करावी. कारण 'चैतन्यविद्या आदिकरौनि सकळही विद्या अपरा अमोचका बोलिजेति : (वि.मा.८१)

अदृष्ट : कर्मसिद्धांताप्रमाणे कर्मफळ हे अटळ नि अनिवार्य ठरल्यावर अभुक्त कर्मफलासाठी पुनर्जन्माचा सिद्धांत पुढे आला. या जन्मीच्या सुखदु:खभोगांची कारणमीमांसा करताना व्यक्तीच्या गतजन्मातील कर्माशी त्याची सांगड घालणे भाग पडते. त्यासाठी गतजन्मीची कर्मे व या जन्मातील त्यांची फळे यांच्यातील अभौतिक दुवा म्हणून अदृष्ट किंवा दैव याला मान्यता द्यावी लागते. न्यायदर्शन ज्याला 'अदृष्ट' म्हणते त्याला मीमांसकानी 'अपूर्व' म्हटले आहे. त्यालाच सामान्यांच्या भाषेत 'दैव' म्हटले जाते. अदृष्ट किंवा दैव या अर्थी 'प्रारब्ध' ही संज्ञाही बरीच रूढ आहे.

'देहींचीं कर्में। अदृष्टें होती।' (ए.भा.२-७०९) किंवा 'जितुकें देहाचें वर्तन। तितुकें अदृष्टास्तव जाण।' (ए.भा.१३-६५४) या विधानांवरून जीवाला कर्माचरणाचे काहीच स्वातंत्र्य नाही, असा अर्थ निघतो. 'देहासी दैव वर्तवी जाण।' (ए.भा.२९-४६२) 'भूतें दैवयोगें वर्तती' (ए.भा.२-१४१) इत्यादी वचने लोकमानसातील दैववादालाच पुष्टी देतात, परंतु कर्मसुद्धा दैवनियत असते, असे कर्मसिध्दांत म्हणत नाही. भोग कर्माधीन आहे, पण कर्म करणे आपल्या आधीनच आहे. त्यामुळे जन्ममरण आणि सुखदु:खे इत्यादी गोष्टी जरी दैवाधीन वा प्रारब्धानुसार असल्या तरी आपल्या उद्धारासाठी विचारपूर्वक कर्म करण्याचे स्वातंत्र्य प्रत्येक जीवाला आहेच. मात्र कर्मसिद्धीसाठी जी पाच कारणे आवश्यक म्हणून सांगितली आहेत त्यामध्ये 'दैवमन्यत्र पंचमम्' अदृष्ट वा दैव हे एक पाचवे कारण आहेच. पुरुष प्रयत्नाला दैवाची अनुकूलता हवी किंवा दैवच येथे बलवत्तर आहे, हा विचार सातत्याने मांडला गेला आहे. पुरुष स्वभाव दैव-नियतच, आहे असे एकनाथ सांगतात.

जैसे अदृष्ट पूर्वस्थित। तैसा देह उपजे येथ।
(ए.भा.१३-६५५)

जैसे देहाचें प्राक्तन तैसे होय अशन-वसन।
जाण देहाचे उत्पत्ति स्थिति निदान।
पुरुषासी वश्य नव्हे जाण।
त्यासी अदृष्टचि प्रमाण। दैवयोगें चळण देहांचें॥
(ए.भा.१३-६४२)

सामान्य माणसांनाच दैवगतीचा विचित्र अनुभव येतो असे नाही तर योगी, आत्मज्ञानी किंवा जीवन्मुक्त यांनाही प्रारब्ध कर्मानुसार म्हणजेच दैवानुसार वागावे लागते.

...अविद्यानाशें प्रारब्ध उरे। तेणे देहो वावरे मुक्तांचा॥
(ए.भा.१-३८६)

प्रारब्ध क्षयाचे अंतीं। विदेह पावती कैवल्य।
(ए.भा.१८-२६६)

जे पावले जीवन्मुक्ती। तेही प्रारब्धकर्में वर्तती॥
(ए.भा.२८-४३०)

अदृष्ट किंवा प्रारब्ध इतके बलवान आहे की, प्रत्यक्ष परमेश्वरही ते बदलू शकत नाही.

त्रिविध प्रारब्धे बांधले लोक।
तेणें भोगणें पडे आवश्यक। रावो रंक सुटेना॥
(ए.भा. २३-४६८)

जे भोग आले प्रारब्धेसीं। तेथें साह्य केल्या हरिहरांसी।
भोग न चुकती प्राण्यांसी। ...प्रारब्ध कोणा टळेना॥
(ए.भा.२३-५७०-५७१)

ऐसे जरी झाले ब्रह्मज्ञान । तरी प्रारब्ध भोगावे गा जाण ।
जेवीं कुलाल भांडे ने आपण । परि चक्रभ्रमण राहेना ॥
(ए.भा.२२-६६३)

ज्ञानेश्वरही म्हणतात—

हां गा रोगु कायि रोगिया । आवडे दरिद्र दरिद्रिया ।
परि भोगविजे बळिया । अदृष्टें येणें ॥
(ज्ञाने.१८-१२९७)

आणि दैव अनुकूल असेल तर-

होय अदृष्ट आपैते । तैं वाळूचि रत्नें परते ।
(ज्ञाने.१५-२२)

गुण, देवता, मन, इंद्रिये किंवा महाभूते यांच्या क्रियाशक्तीमुळे जीवाचे सर्व व्यापार चाललेले असतात. पण त्यापेक्षाही 'अदृष्ट शक्ती' ही अनिवार्य ठरते. हरिहरांनाही ती आवरत नाही. (ए.भा.१२-३९५, ९६)

जे अदृष्टशक्तीने जीवाते । बांधोनि केले आपैते ।
तिसी आवरावया मातें । सामर्थ्य येथें आथीना ॥
(ए.भा.१२-३९७)

गारुड्याच्या हाती वानर त्याप्रमाणे अदृष्टगतीच्या हाती जीव सोपविले गेले आहेत. (ए.भा.१२-४०४) या अदृष्ट कल्पनेने सारे ब्रह्मांड भूतभविष्याशी कर्मसिद्धांताने बांधले गेले आहे.

अद्वैतवाद : अद्वैतवाद ही भारतीय तत्त्वज्ञानातील प्रमुख विचारधारा आहे. तिचा प्रभाव मराठी संत साहित्यावरही चांगलाच दिसून येतो. ''अनेकविध रूपात दिसणाऱ्या या सृष्टीच्या बुडाशी एकच नित्य, अविकारी, अविनाशी, असे चैतन्य तत्त्व आहे. त्यापासून सारी जड आणि चेतन सृष्टी निर्माण झाली असून ती विकारी, गतिमान, विनाशी आणि अनेकविध स्वरूपाची आहे, पण या नामरूपात्मक विविधतेचा लय शेवटी त्या मूल चैतन्यामध्येच होतो.'' या तत्त्वाचा जीवाशी संबंध कोणत्या प्रकारचा आहे ? तो एकरूपतेचा म्हणजे अद्वैताचा आहे की भिन्नतेचा म्हणजेच द्वैताचा आहे, की भिन्नाभिन्नतेचा आहे. या संबंधात भारतीय तत्त्वज्ञानामध्ये अनेक विचारधारा रूढ आहेत. केवलाद्वैती (शंकराचार्य) विशिष्टाद्वैती (रामानुजाचार्य) शुद्धाद्वैती (वल्लभाचार्य) द्वैताद्वैती (निंबार्काचार्य) आणि द्वैती (मध्वाचार्य) इत्यादी नावांनी या विचारधारा ओळखल्या जातात. महाराष्ट्रातील संतांनी बहुतांशी अद्वैती विचारधारेचाच पुरस्कार केलेला आहे. वारकरी पंथाच्या रूपाने भक्तिमार्गाचे प्रवर्तन करून ज्ञानेश्वरादी संतमंडळींनी महाराष्ट्रातील धर्मविचारास नवे वळण लावले तो भक्तिमार्ग ज्ञानेश्वरांच्या 'पूर्णाद्वैती' दृष्टिकोणावर अधिष्ठित झाला आहे, असे मानले जाते.

संतसाहित्याचा तात्विक अनुबंध मुख्यत: श्रुतींशी म्हणजे उपनिषदांशी आहे. 'नाहीं श्रुतीपरौती माउली जगा ।' आणि एवं उपनिषदें । पुढारीं न ढाळतीं पदें ॥' (अमृता.१०-१९) असे आत्मविश्वासाचे उद्‍गार ज्ञानेश्वरांनी काढले आहेत. उपनिषदांमध्ये अद्वैतसिद्धीसाठी निष्प्रपंचवादी व सप्रपंचवादी अशा दोन्ही भूमिका सांगितल्या आहेत. नामरूपात्मक विविधतेला केवळ आभास ठरवून 'नेति नेति' (न इति-) हे नव्हे, हे नव्हे, असे म्हणून विश्वातील वस्तुजाताला नाकारणे ही निष्प्रपंचवादी भूमिका व्यतिरेकाने अद्वैताची सिद्धी करते. विवेकसिंधू, दासबोध, या ग्रंथांत प्राधान्याने व्यतिरेक दृष्टीने अद्वैताची मांडणी केलेली दिसते, तर ज्ञानेश्वरी, अमृतानुभव या ग्रंथांनी ' सर्वं खलु इदं ब्रह्म' । या भूमिकेशी सुसंगत अशा अन्वयात्मक दृष्टीला प्राधान्य देऊन 'नामरूपात्मक विश्वातच विश्वात्म्याचे-परब्रह्माचे दर्शन घडते;' या शब्दात अद्वैतवादाची मांडणी केली आहे. त्यांच्या दृष्टीने विश्व आणि ब्रह्म ही दोन नव्हेतच, विश्व म्हणजे चित्स्वरूपी ब्रह्मतत्त्वाचा आत्मविलास होय.

पुढील ओव्यांमधून मुकुंदराजांचा व्यतिरेकवादी दृष्टिकोण स्पष्ट होतो.

परब्रह्म स्वयें वेद्ये । जें जीव ईश्वरासिहि वंद्ये ।
तेथौनि उठती माया अविद्ये । विकर्तुरूपें ।
माया अविद्या तेची आरिसे ।
तेथ परब्रह्म प्रतिबिंब आपैसे ।
ते ईश्वर जीउ ऐसें । वेद बोलिलें ॥
(वि.सिं. ७-२,३)

देहादि विषयेजात । ब्रह्मचि की रे समस्त ।
तथापि त्येजतु विरक्त । नेति नेति मुखें ।
जे जे वस्तू अनात्मा । ते त्येजावी महात्मा ॥
तरि स्वयें उदासु परमात्मा । स्वयेंचि भेटे ॥
(वि.सिं-७-६९-७०)

दासबोधातही माया निरूपणाच्या आधारानेच रामदास अद्वैत विचार मांडतात.

पांच भौतिक ते मायिक। परंतु भासे अनेक।
आणि आत्मा एक। व्यापूनि असे॥

(दा.बो.१३-६-१७)

पंचभूतांस वेगळें करावें। मग कत्यांसि वोळखावें।...
लटिक्याचा कर्ता कोण। हे पुसणेचि अप्रमाण।

(दा.बो.१३-८-२८, ३१)

पांचभौतिक विश्वाला लटके मानून त्यास बाजूला करावे आणि मग नित्य अशा आत्म्याला जाणावे. 'देह अनित्य आत्मा नित्य। हाचि विवेक नित्यानित्य॥' (दा.बो.१३-१-२३) असे रामदास सांगतात.

गीतेच्या अनुषंगाने अद्वैताची मांडणी करताना काही ठिकाणी ज्ञानेश्वरांनी व्यतिरेकात्मक दृष्टीने विवेचन केलेले दिसते. उदाहरणार्थ ७ व्या अध्यायातील मायानदीचे रूपक पाहा. येथे मायानदीची दुस्तरता अगदी यथार्थपणे ते वर्णन करतात, पण शेवटल्या ओवीत आपली चिद्विलासवादी भूमिका सांगून टाकतात. मायानदीच्या रूपकाचा समारोप करताना '(तैसी) मायामय हे सरिता। न तरवे जीवा॥' असे उद्गार (ज्ञाने. ७-९६) ज्ञानेश्वरांनी काढले आहेत, पण लगेच पुढच्या ओवीत ते लिहितात-

येथ एकचि लीला तरले। जे सर्वभावें मज भजले।
तयां ऐलीच थडी सरलें। मायाजळ॥

(ज्ञाने.७-९७)

भक्ताच्या दृष्टीने माया ही परमेश्वरी लीला असल्याने त्याला मायेचे किंवा मायाकर्म जे विश्व त्याचे भय बाळगण्याचे कारण नाही. त्याच्या दृष्टीने अलीकडच्या काठावरच मायाजळ संपते. त्यामुळे भक्तीच्या पातळीवर मायानदी तरून पलीकडे जाण्याचा प्रश्नच उरत नाही.

विश्व आणि ब्रह्म किंवा देहादी जड तत्त्वे आणि आत्मा असे द्वैत मुळातच नाही. त्याच्या निराकरणासाठी शंकरोत्तर वेदांत्यांप्रमाणे माया हा पदार्थ मानण्याची जरूरी नाही. माया किंवा अविद्या यांच्यामुळे आत्मतत्त्व झाकले जाते, ही कल्पनाच मुळात चूक आहे. अंतर्बाह्य एक आत्मरूपच भरून राहिले आहे. म्हणून ज्ञानेश्वरांचे आत्मतत्त्व म्हणते-

विश्व एणें नांवे। हें मी चि पैं आघवें।
आता चंद्रबिंब सोलावें। न लगे जेवीं॥

(ज्ञाने.१४-३७४)

विश्वपणें जावें। मग मातें घेंयावें।
तैसा नव्हे आघवें। सकटचि मी॥

(ज्ञाने.१४-३८०)

या ओव्यांवरून विश्व हा ब्रह्मावरील विवर्त नाही किंवा ते मायाकार्यही नव्हे हे स्पष्ट होते. मात्र एक आत्मतत्त्वच सर्वत्र विलसते आहे. म्हणजे विश्व आणि विश्वात्मा यांत द्वैत नाही. तेव्हा नेति, नेति (हे नव्हे, ते नव्हे) अशी नकारात्मक भूमिका घेण्याचे कारणच उरत नाही. म्हणून ज्ञानेश्वर स्पष्टच म्हणतात,

जालेनि जगें मी झांकें। तरी जगत्त्वें कोण फांके।
कीळेवरि माणिकें। लोपिजे काई॥...
म्हणौनि जग परौतें। सारूनि पाहिजे मातें।
तैसा नव्हें उखितें। आघवे चि मीं॥

(ज्ञाने.१४-१२३,१२७)

अशा शब्दात ज्ञानेश्वरीने अद्वैताची अन्वयात्मक मांडणी केली आहे.

अमृतानुभवात तर प्र.४ मध्ये शून्यवादाचे खंडण केले असून प्र.७ च्या पूर्वाधात अज्ञानाचे खंडण केले आहे.ज्ञानेश्वरांच्या तत्त्वज्ञानातील मुख्य सिद्धान्त अद्वैताचाच आहे. त्यांच्या तत्त्वबोधाचे सार 'आत्मा' हेच आहे. विश्वनिर्मितीच्या प्रक्रियेसाठी गीतेप्रमाणे पुरुष-प्रकृती या द्वंद्वाचाही स्वीकार क्षेत्रक्षेत्रज्ञ विचारात, क्षराक्षर विचारात ज्ञानेश्वरांनी केला आहे. तरी ते सांख्यांप्रमाणे द्वैतवादी नाहीत. एकनाथांनी तर पुरुषाला ब्रह्म आणि प्रकृतीला माया ठरवून ब्रह्ममायेच्या एकात्म जोडीशी सांख्य दर्शनातील पुरुष-प्रकृतीचा समन्वय साधला आहे. वेदात्यांच्या माया कल्पनेचा उपयोग एकनाथी भागवताने पुन्हा पुन्हा केलेला दिसतो. ज्ञानेश्वरांनी मात्र ब्रह्ममायेच्या जागी शिवशक्ती, देवोदेवी यांच्या एकरूप होण्याच्या आत्मक्रीडेतून विश्वाबरोबरची एकात्मता साधली आहे. 'शिवशक्तीसमावेशन' (अमृता.प्र.१) या प्रकरणात शिवशक्तीमधील प्रेमभावाच्या स्फुरणातून परमेश्वरी लीलेच्या रूपाने प्रकट होणारे विश्व परमात्म्यानेच धारण केलेले रूप आहे. या शब्दात अद्वैताचा विचार सिद्धान्तरूपाने मांडला आहे.

पाणी कल्लोळाचेंनि मिसें। आपणपें वेल्हावें जैसें।
वस्तु वस्तुत्वें खेळों ये तैसें। सुखें लाहे॥

(अमृता.७.१३५)

पाणी तरंगाच्या रूपाने स्वत:शीच खेळत असते, त्याप्रमाणे मूलतत्त्वच नित्य नवी रूपे धारण करते, म्हणून वारंवार बदलणारे जग ही त्याची क्रीडाच म्हटली पाहिजे. या विविधतेने त्याची एकात्मता भंग न पावता त्याच्या

एकत्वाची प्रचीती अधिकाधिक येते. ते त्या दृष्टीने विचारतात-

अहो ऐक्याचें मुदल न ढळे।
आणि साजिरेपणाचा लाभु मिळे।
तरी स्वतरंगाची मुकुळें। तुरंबू कां पाणी।।

(अमृता.१-५९)

या दृष्टान्तातून ध्वनित होणारा एकात्मतेचा विचार पुढील ओवीत सिद्धान्तरूपाने ज्ञानेश्वर सांगतात-

द्वैतदशेचें आंगण। अद्वैत वोळगें आपण।।
भेद तंव तंव दूण। अभेदासी।

(अमृता.९-२८)

विविध नामरूपाच्या जाणीवेने एकाच मूलतत्त्वाची-आत्म्याची ओळख दृढ होत जाते, असा त्यांचा सिद्धांत आहे. यालाच पूर्णाद्वैत म्हणावयाचे, पूर्णाद्वैताचा सिद्धांत पुढील ओवीत स्पष्टपणेच ज्ञानेश्वरांनी सांगून टाकला आहे. ते सांगतात-

तया आत्मयाचिया भाखा। न पडेचि दुसरी रेखा।
जऱ्हीं विश्वा असेखा। भरला आहे।।

(अमृता.७-१४६)

सबंध विश्व एका आत्मरूपानेच भरले असल्यामुळे गणती करताना दुसरी रेघ ओढायचे कारणच नाही. विविध वस्तुजाताच्या रूपाने भेद वाढतो आहे, असे वाटले तरी 'भेद तंव तंव दूण। अभेदासी'। अशी प्रचीती येते.

वामनपंडितांनी यथार्थदीपिकेत श्रीकृष्ण भक्तीला विशेष गौरवले असले तरी जड-चेतन, सगुण-निर्गुण या द्वंद्वांचा निरास करताना 'सर्व काही अंतिमत: कार्यकारणैक्य रूपाने ब्रह्मच होय' असा अद्वैती विचारच ठामपणे मांडला आहे. 'एवं प्रत्यक्ष जे दिसे। ते ईश्वराचेचि रूप असे।' (य.दी.९-४०२) म्हणून

उगाच मायाभासे। त्याज्यांश मानूनि यास।
कां पहावे प्रत्यक्षास। म्हणोनि ईश्वररूप माझें तूं पाहे।।

(य.दी.९-४०४)

हे विश्व म्हणजे श्रीकृष्ण परमात्म्याचा ऐश्वर्ययोग आहे. तत्त्वत: हे सारे निर्गुण चित्स्वरूपच आहे. पण इंद्रियांच्या द्वारा जडाचा भास होत राहतोच. हा भास म्हणजे 'माया' असे समजून तो त्याज्य न मानता तो त्या सगुण ईश्वराचा ऐश्वरयोग म्हणून त्याकडे पाहावे, असे वामनपंडितांनी म्हटले आहे. भगवंतांचे षड्गुण म्हणजेच हे सारे विश्व होय. 'जग हे स्वयें भगवंतचि।' (य.दी.१२-९८९) जग आणि ईश्वर असे 'शब्दात दिसते द्वैत। परी अंतरीं असे अद्वैत।।' (य.दी.६-५५९)

प्रपंच दिसे द्वैतरूप। परी असे अद्वैतमात्ररूप।
कीं, दृष्टीस विघरले, थिजले तूप। रसनेसि तों एकचि।।

(य.दी.६-५६०)

वामनपंडितांनी अद्वैतसिद्धीसाठी व्यतिरेक आणि अन्वय या दोन्ही ज्ञानांचा उपयोग करून घेतला आहे. 'देहावेगळे स्वस्वरूप। कळणे हें व्यतिरेकरूप।' (य.दी.४-१११७) आणि

एकीं एकत्वें अनेक। पाहणे हा अन्वयबोध उत्तरार्धी।।
ज्या ज्ञानें पंचभूतें। आणि पंचभूतांचीं शरीरें बहुतें।
चतुर्दशभुवनें ईश्वरासहितें। आत्मस्वरूपी देखसी।।

(य.दी.४-११२६-२७)

अद्वैतसिद्धीबाबतच्या अन्वय आणि व्यतिरेक या दोन्ही भूमिका शांकरवेदान्तातही दिसून येतात. ज्ञानपूर्व अवस्थेत देहादी प्रपंचाचा निरास करण्यासाठी 'जगन्मिथ्या' हे प्रमेय मांडावे लागते. संतांनी याच कारणासाठी वैराग्य, अनासक्ती, अपरिग्रह, इत्यादींवर भर देऊन सामान्य माणसाला प्रपंच विन्मुखतेची शिकवण दिली. वैराग्याच्या बळावरच माणूस आत्मज्ञानी होऊन विश्वात्मक वृत्तीला पोहचतो. ज्ञानोत्तर जीवन्मुक्त (किंवा साक्षात्कारी) अवस्थेला उद्देशून शंकराचार्यांनी पुढील उद्‌गार काढले आहेत.

'आनंद : स परस्यैव ब्रह्मण : स्फूर्ति लक्षण :'

(सर्व वेदांतसिद्धांतसारसंग्रह ६७१)

'चिदेव देहादि अहं एतद् सर्वं चिदैव एकरसं विशुद्धम्'

(विवेकचूडामणी ३९१)

या उद्‌गारांतून शंकराचार्यांची अन्वयात्मक भूमिका स्पष्ट होते.

शंकरोत्तर वेदान्तात काहींनी (उदा. भामति प्रस्थान) पहिली जगन्मिथ्यात्वाची भूमिका प्रमुख मानून अध्यास, विवर्त अशा कल्पनांच्या आधाराने मायावादी अद्वैत विचारास तात्त्विक रूप दिले आहे. तर भक्तिमार्गी अद्वैतनिष्ठ वेदांती भूमिकेत दुसरा चिद्विलासवादी दृष्टीकोन प्रभावी ठरला असे दिसते. (उदा. विवरण प्रस्थान)

पुढे संतपरंपरेत काहींनी मायावादाच्या आधारे अद्वैताची मांडणी तत्त्वदर्शन म्हणून केल्याचे दिसते. (उदा. मुकुंदराज, रामदास इ.) तर ज्ञानेश्वरादी संतांनी स्फूर्तीवाद किंवा चिद्विलासवाद ही भूमिका स्वीकारून अद्वैत

सिद्ध केले आहे. आसक्तीत डुंबणारांना वर काढण्यासाठी किंवा अविद्या-अज्ञान दूर होण्यासाठी निष्प्रपंच, मिथ्यात्व, व्यतिरेक या भूमिका उपयुक्त आहेत. तर ज्ञानोत्तर भक्ती, लोकव्यवहार, लोकसंग्रह यांच्या समर्थनासाठी सप्रपंचवाद, चिद्विलास, आणि अन्वयात्मक दृष्टीकोण उपयुक्त ठरला आहे. अर्थात संतांच्या साहित्यात या दोन्ही भूमिका कधी कधी संमिश्रपणे प्रकट होतात. व्यतिरेक आणि अन्वय, ज्ञानमार्ग आणि भक्तिमार्ग, वेदान्त आणि भक्ति या एकाच साक्षात्कार दर्शनाच्या दोन बाजू आहेत. अर्वाचीन संतांपैकी स्वामी स्वरूपानंद यांनी हा संबंध पुढील प्रकारे विशद केला आहे.

वेदान्त तो बोले सृष्टी मिथ्या ऐसे।
भक्तां तीच दिसे हरिरूप।
दोहोंचा भावार्थ सारिखा तत्त्वत: ।
एकचि हरिसत्ता सर्वां ठायीं॥

एकच आत्मतत्त्व सर्वत्र भरून राहिले आहे. ते स्वयंपूर्ण, स्वंयप्रकाशी, स्वसंवेद्य असे आहे. तसेच ते सत्‌चित्‌आनंदस्वरूप आहे. या भूमिकेलाच 'पूर्णाद्वैत' म्हणतात.

(पाहा : चिद्विलास, माया, अन्वय-व्यतिरेक)

अद्वैतानुभव : (पाहा : साक्षात्कार, विज्ञान)

अद्वैतभक्ती :'अद्वैत+भक्ती' या जोड शब्दाने परस्परविरोधी दिसणाऱ्या दोन संकल्पना एकत्रितपणे व्यक्त होतात. अद्वैत म्हणजे अद्वयत्व. दुजेपणाचा अभाव असणे. भक्तीला तर द्वयत्व वा द्वैत हवे असते. भज्य आणि भजक, देव आणि भक्त, गुरू आणि शिष्य, स्वामी आणि सेवक असे दोन घटक असतील तरच भक्तीची भावना संभवते. परंतु भक्तीच्या उच्चतम प्रकारात हे दोन्ही घटक एकमेकांत इतके मिसळून जातात की त्यांचे द्वयत्व (दुजेपण) सर्वस्वी लोप पावते. जीवपणाची वेगळीक तेथे शिल्लक राहात नाही. 'जीव-शिव एकलेपणे नांदे' अशी अनुभूती प्राप्त होते. यालाच अद्वैतभक्ती वा अभेदभक्ती असे म्हटले जाते. भक्तीच्या आत्मनिवेदन वा आत्मसमर्पण प्रकारात भक्ताला हा अनुभव येतो.

या आत्मानुभूतीचे वर्णन 'जाला भृत्युभज्य कालोवा भक्तीचा घरीं।' (अमृता. ९-२९) या शब्दात ज्ञानेश्वर करतात आणि निकराचा अद्वयभाव व्यक्त करण्यासाठी पुढील सवाल विचारतात-

देव देऊळ परिवारू। कीजे कोरूनि डोंगरू।
तैसा भक्तीचा वेव्हारू। कां न व्हावा॥

(अमृता.९-४१)

या ठिकाणी केवळ देव आणि भक्त यातील द्वैत मावळते, एवढेच नाही तर, विश्वासारख्या तिसऱ्या घटकाचे वेगळेपणही आत्मरूपात विरून जाते. या अर्थाने देव, भक्त आणि विश्व या तिन्हींमधले एकत्व ज्ञानेश्वर पुढील ओवीत वर्णन करतात.

जाला देवोचि भकु। ठावोचि जाला पंथु।
होऊन ठेला एकांतु। विश्वचि हें॥

(अमृता.९-३४)

यावर भाष्य करताना शिवकल्याण लिहितात-

विश्वाकडे पाहातां कांहीं। आपणेंवीण दुजे नाहीं।
यालागीं सहजचि पाहीं। एकांत असे॥
अगा जाल्या आत्मानुभव। विश्वासचि नाहीं ठाव।
म्हणोन पैं शून्यता वाव। सहजचि जाली॥

(नित्यानंदै.९-३३९, ३४०)

'मीच माझा देव मीच माझा भक्त।' हा नामदेवांचा कृतार्थतेचा उद्‌गार किंवा 'आनंदाचे डोहीं आनंद तरंग।' हे तुकारामांचे आत्मतृप्तीचे उद्‌गार अद्वैतभक्तीच्या अनुभवातून स्फुरलेले दिसतात. देव आणि भक्त परस्परांमध्ये कसे समरस होऊन जातात याची उत्कट वर्णने कृष्णार्जुन किंवा उद्धव नि कृष्ण यांच्यामधील अतीव प्रेमाचे चित्रण करतांना ज्ञानेश्वर आणि एकनाथ यांनी केली आहेत. ती ज्याने त्याने प्रत्यक्षच आस्वादली पाहिजेत.

हृदया हृदय येक जाले। ये हृदयींचे ते हृदयीं घातले।
द्वैत न मोडितां केलें। आपणा ऐसें अर्जुना॥
तेव्हां सुखाचा मग तया। पूरु आला जो धनंजया॥
तेथ वाडु तऱ्हीं बुडोनिया। ठेला देवो॥

(ज्ञाने.१८-१४२१,२३)

असाच देव-भक्तांचा आलिंगन प्रसंग भागवतात नाथांनी वर्णिला आहे. (ए.भा.अ.१९-३०१-३१४)

'कृष्णहृदया हृदय जडल्या पहा हो। उद्धवा उद्धवो विसरला॥' (३०८) अद्वैत भक्तीची ही समूर्त उदाहरणे अद्वैतभक्तीचे अंतिम पर्यवसानच दाखवितात.

मूलतत्त्वाच्या प्रतिकाला म्हणजेच आपल्या देवतेला 'अनन्यभावाने शरण जावे', ही उच्चतम भक्तीची श्रेणी गाठण्यासाठी आवश्यक अशी अट आहे. आत्मविसर्जनातूनच जीवाला शिवपदाची शीव गाठता

येते. अद्वैतभावाने केलेली भक्ती ही अशी असते. तसाच भक्तीमधील अद्वैतविचार हा असा असतो. या अवस्थेचे विशदीकरण करण्यासाठी ज्ञानेश्वर पुढील ओव्या लिहून जातात—

(म्हणौनि) मी होऊनि मातें। सेवणें आहे आयितें।
तें करीं हाता येतें। ज्ञानें येणें॥
(तैसे) मजसीं येकवटलेया। मी सर्वरूप वांचूनियां।
आन कांहीं उरावया। कारण असे॥
जळीं पडिलिया लवणा। सर्वही जळ होय विचक्षणा।
तुज मी अनन्य शरणा। होईन तैसा॥

(ज्ञाने.१८-१४०५, १४११, १४१३)

या ओव्यांमधून अद्वैतभक्तीचे अंतिम फलितच ज्ञानेश्वर सांगत आहेत.

(पाहा : भक्ती, भक्त, साक्षात्कार)

अधर्म : (पाहा : धर्म, पापपुण्य)

अधिकार : अधिकार ही संज्ञा हक्क या अर्थी आज आपण वापरत असतो. जुन्या वाङ्मयात पात्रता, योग्यता या अर्थी हा शब्द आलेला आहे. 'अधिकार तैसा करूं उपदेश। साहे ओझें त्यास तेंचि द्यावें। (तु.गा.३३१५) ह्या तुकारामांच्या प्रसिद्ध उक्तीतही संतत्त्वाच्या किंवा वडिलकीच्या हक्कापेक्षा उपदेश करणारा व उपदेश ऐकणारा दोघांच्या पात्रतेचाच विचार अभिप्रेत आहे. शिष्याची पात्रता लक्षात घेऊन गुरूने उपदेश करावा. पेलणार नाही किंवा झेपणार नाही, असे मार्गदर्शन असू नये, हाच अर्थ येथे समुचित ठरेल.

जें सायासें स्तन्य सेवी। तें पक्वान्नें केविं जेवी।
म्हणोनि बाळका जैशीं नेदावीं। धनुर्धरा॥

(ज्ञाने.३-१७२)

त्याप्रमाणे कर्माचंरण नीटपणे करण्याची ज्यांची पात्रता नाही, अशा अज्ञ लोकांपुढे नैष्कर्म्यतेचे पोवाडे गाऊन काय उपयोग? (ज्ञाने. ३-१७३) हा सवाल करताना ज्ञानेश्वरांपुढे कर्माचरणाचा अधिकार म्हणजे पात्रता हाच अर्थ होता, हे अगदी स्पष्ट आहे. ज्ञानेश्वरी ग्रंथाबद्दल 'इये अंतरंगचि अधिकारिये। परि लोकु वाक्चातुर्ये। सुखिया होई।' असे आत्मविश्वासपूर्ण उद्गार ज्ञानेश्वर काढतात तेव्हा सामान्य वाचक आणि आध्यात्मिक दृष्टीने काही पात्रता संपादन केलेला वाचक असे अंतर ज्ञानेश्वरांना येथे सूचित करावयाचे आहे, असे दिसते. ज्ञानेश्वरीचे शब्दसौंदर्य सर्वांनाच सुखविणारे आहे, पण तिचे अंतरंग म्हणजे आध्यात्मिक विचारांचे सौंदर्य व सामर्थ्य जाणत्यालाच प्रतीत होते. ते जाणते वाचकच त्या अंतरंगाचे अधिकारी होत. रामदासही एके ठिकाणी स्पष्ट सांगतात- 'जयास नाहीं परमार्थ। तयास न कळे येथींचा अर्थ।...(दा. बो. ७-९-३१) 'अध्यात्मविद्येचा परमार्थ। पहावया तोचि समर्थ। जो सर्वांगें श्रोता॥' (७-१-२८)

भागवत ग्रंथाचा अधिकारी वाचक कोण? तर—

टाकोनियां संसार आस्था। जो लागला भक्तिपंथा।
तोचि अधिकारी भागवता। परमार्था ग्राहकु॥
जो संसारापासोनि विरक्त। गुरूचरणीं अति अनुरक्त।
त्यासी फावला एक परमार्थ। फळे भागवत तयासी॥

(ए.भा.१० - ७५८,७६१)

यावरून अधिकार म्हणजे योग्यता, पात्रता असाच अर्थ सर्व संतांना अभिप्रेत आहे हे स्पष्ट होईल. त्या दृष्टीने बहुतेकांनी आपल्या ग्रंथात सच्छिष्य लक्षणे व सद्गुरू लक्षणे सांगितलेली दिसतात. विवेकसिंधुकार (वि.सि.१ -५३ -८७) व दासबोधकार यांनी तर कुशिष्यांची लक्षणेही (दा.बो.५-३) दिली आहेत. मुकुंदराज लिहितात—

गुरूमेघु सर्वत्र वरुषे। उदारपणें।
तथापि पात्रता विशेषें। स्थिर होये सखोल भूमिके॥
थेंबू न ऱ्हाये उटंके। जाये निरसौनिया।
तैसे पात्रतावीण। स्थिर नोव्हे ब्रह्मज्ञान...

(वि.सिं.१ -८२ -८४)

परमार्थाचा अधिकार प्राप्त होण्यासाठी वैराग्य, विवेक, विश्वास, सद्गुरूबद्दलची श्रद्धा आणि परमाथाबद्दलची आस्था इतक्या गोष्टी आवश्यक आहेत. गुरूही अधिकारी हवा. सच्छिष्य ही सुपीक भूमी आणि सद्गुरूचा उपदेश हे उत्तम बीज होय. अध्यात्म-निरूपण हा पर्जन्य, धान्य पदरात पडण्यासाठी शेताची निगा राखावी लागते, त्याचप्रमाणे श्रवण, मनन, निदिध्यासपूर्वक ज्ञानसाधना केली तरच आत्मकल्याणाचे फळ पदरात पडेल, असे रूपक रामदासांनी येथे केले आहे. (दा. बो. ५-३-३-११)

गुरू आणि शिष्य दोघेही योग्यतेचे हवेत, अधिकारी हवेत.

अंतरीं शुद्ध ब्रह्मज्ञान । बाह्य निष्ठेचें भजन ।
तेथें बहुत भक्तजन । विश्रांती पावती ॥

(दा.बो.५-२-५०)

असा गुरू हवा आणि शिष्य कसा हवा ? तर -

मुख्य सच्छिष्यांचें लक्षण । सद्गुरूवचनीं विश्वासपूर्ण ।
अनन्यभावें शरण । त्या नांव सच्छिष्य ॥

(दा.बो.५-३-१९)

सद्गुरूवचन हृदयीं धरी । तोचि मोक्षाचा अधिकारी ।

(दा.बो.८-८-५७)

वेदांतसूर्य' ग्रंथातही श्रीधराने 'तरी येथे श्रवणास । अधिकारी कोण ।' असा प्रश्न विचारून त्याच्या उत्तरादाखल सच्छिष्यांचे वर्णन केले आहे. (वे.सू.१-३८-५०) निस्सीम गुरूभक्त, शमदमादी गुणांनी युक्त, अद्वैतशास्त्रात व सत्कर्मात सदा रमणारा असा जो त्यासाठीच हा ग्रंथ आहे. शेवटी श्रीधर म्हणतो——

कायावाचामनेंकरून । आचार्यपदीं जे रिघती शरण ।
तिहींच हा ग्रंथ कीजे श्रवण । साधुमुखें करूनिया ॥

(वे.सू.१-२७९)

अधिदैव : अधिभूत म्हणजे शरीर तर अधिदैव म्हणजे पुरुष. प्रकृतीने मिळविलेले भोग तो भोगतो. चेतनेचा प्रकाशक तो असतो. इंद्रियरूपी देशाचा स्वामी म्हणून तो ओळखला जातो. देहपाताच्या वेळी संकल्परूपी पक्षी राहाण्याचा वृक्ष तो बनतो. वास्तविक तो परमात्माच पण अहंभावरूपी झोपेतील द्वैताभासात्मक स्वप्नाच्या व्यवहाराने तो संतोष पावतो वा कष्टी होतो म्हणून त्याला जीवात्मा म्हणतात. (ज्ञाने. ८-३३-३५)

जीव येणें नावें । जयातें आळविजे स्वभावें ।
ते अधिदैव जाणावें । पंचायतनींचें ॥

(ज्ञाने. ८-३६)

या पुरुषाला त्याच्या शुभाशुभ कर्मानुसार स्वर्गसुख वा नरकयातना भोगाव्या लागतात, त्यांना आधिदैविकच म्हणतात. (दा.बो.३-८-२) यमयातनेच्या स्वरूपाचे तपशीलवार वर्णन दासबोधामध्ये आले आहे. (दा.बो. ३-८) त्याला 'अधिदैविक ताप' असे म्हटले जाते.

(पाहा : त्रिविध ताप)

अधिभूत : जे जे भौतिक आहे, ते सारे अधिभूत होय. आकाशाच्या आश्रयाने ढग येतात आणि विरतात त्याप्रमाणे पंचमहाभूतांच्या मिळणीने जे निर्माण होते आणि त्यांच्या वियोगाने -विलयाने जे नाश पावते, ते नामरूप धारण करणारे प्रत्येक पदार्थाचे शरीर म्हणजे अधिभूत.

भूतातें अधिकरूनि असे । आणि भूतसंयोगें तरि दिसे ।
जें वियोगवेळे भ्रंशे । नामरूपादिक ॥
तयाते अधिभूत म्हणिजे ॥...

(ज्ञाने.८.३२-३३)

या शरीराला जन्म आहे. आकार (रूप) आहे, तसे नावही आहे. भूतांच्या पंचीकरणाने ते व्यक्त होते. या पंचकोशक शरीराला षड्विकारांतून जावे लागते. आधिभौतिक, आधिदैविक नि आध्यात्मिक अशा त्रिविध तापांमध्ये शरीरधारी जीवाला होरपळावे लागते आणि सत्त्व, रज, तम या त्रिगुणांच्या प्रभावाखाली वावरावे लागते. गुणपरत्त्वे जी बरीवाईट कर्मे शरीराकडून घडतात, त्या कर्मांची फळे त्या शरीरालाच भोगावी लागतात. संचित, प्रारब्ध, क्रियमाण या कर्मत्रिपुटीमध्ये सापडलेला जीव पुन: पुन्हा जन्म मरणाच्या फेऱ्यात अडकून राहातो, कारण 'देह म्हणजेच मी' असे तो मानीत असतो. यावर आत्मज्ञान किंवा अध्यात्म हाच एक उपाय आहे. '...देहबुद्धी झडे । तरीच परमार्थ घडे ॥' असे रामदासांनी म्हटले आहे.

अधियज्ञ : 'शरीराच्या अहंकारादी भावांना जो नाहीसा करतो तो मी. त्या मला (आत्म्याला) 'अधियज्ञ' म्हणतात. '(ज्ञाने. ८-३७) वास्तविक अधिदैव, अधिभूत इत्यादी सर्व मीच आहे पण अविद्येच्या पदराने जोपर्यंत सर्व झाकलेले आहेत तोपर्यंत त्यांना वेगळे वेगळे मानले जाते. अविद्येचा पडदा दूर झाला की द्वैतभावाची हद्द संपते मग 'ऐक्य ते आधीचि आहे । हेंचि साचे जेथ होये । तो अधियज्ञु मी ॥' (ज्ञाने. ८-४५)

याच ठिकाणी ज्ञानेश्वरांनी यज्ञप्रक्रियेच्या परिभाषेत ज्ञानयोगाचे वर्णन केले आहे. सर्व जीवांचा विसावा व नैष्कर्म्यसुखाचा ठेवा असा हा ज्ञानरूप अधियज्ञ कसा चालतो याचे रूपकात्मक वर्णन करताना, ज्ञानेश्वर लिहितात——

पहिले वैराग्य इंधन परिपूर्ती । इंद्रियानळीं प्रदीप्तीं ॥

विषयद्रव्याचिया आहुती । देऊनियां ॥
मग वज्रासन तेचि ऊर्वी (भूमी) ।
शोधूनि आधार मुद्रा बरवी ।
वेदिका रचे मांडवीं । शरीराचा ॥
तेथ संयमाग्नीचीं कुंडे । इंद्रियद्रव्याचेनि पवाडे ।
पुजिती उदंडे । युक्तिघोषें ॥
मन, प्राण आणि संयमु । हाचि हवनसंपदेचा संभ्रमु ।
येणे संतोषविजे निर्धूमु । ज्ञानानळु ॥
ऐसेनि हें सकळ ज्ञानीं समर्पे । मग ज्ञान तें ज्ञेयीं हारपे ।
पाठी ज्ञेयचि स्वरूपें । निखिल उरे ॥
तया नांव गा अधियज्ञु ॥...

(ज्ञाने. ८-४८-५२)

अध्यात्म : (अधि + आत्मन् - 'स्व शी संबंधित)
आत्म्यासंबंधीचा विचार किंवा आत्मज्ञान म्हणजे अध्यात्म. उपनिषदांतर्गत तत्त्वज्ञान म्हणजे अध्यात्म-विचार होय. 'माया ब्रह्म ओळखावे । तयास अध्यात्म म्हणावे ॥' (दा. बो. ७.१ -५४) असे रामदास म्हणतात. 'अध्यात्मविद्या विद्यानाम्' याचा अनुवाद करताना 'सकळ विद्येमध्ये सार । अध्यात्मविद्येचा विचार ।' (दा. बो. ७.१ -२७) असे दासबोधामध्ये म्हटले आहे. जन्ममृत्यूच्या येरझारा करण्यामध्ये 'बहुतीं । भोगिले कष्ट ।... तया कष्टांचे निरसन । व्हावया पाहिजे आत्मज्ञान ॥' त्याचे निरूपण अध्यात्मग्रंथ करतात. ब्रह्म आणि जीव यांच्या संबंधाचा विचार अध्यात्मामध्ये होतो.

आणि आकाराचेनि जालेपणें । जन्मधर्मातें नेणें ।
आकारलोपीं निमणें । नाही कहीं ॥
ऐशिया आपुलियाची सहजस्थिती ।
जया ब्रह्माची नित्यता असती ।
तया नाम सुभद्रापती । अध्यात्म गा ॥

(ज्ञाने. ८-१९-२०)

सहजस्थित आत्मा हा ब्रह्माप्रमाणे अखंड, नित्य व शाश्वत असा आहे. 'त्याचे असणे ' हेच अध्यात्म होय. याच परब्रह्माच्या ठिकाणी 'बहु होण्याचा' आदिसंकल्प निर्माण होताच अनेक ब्रह्मांडे व नानाविध जीवयोनी प्रसवू लागल्या. 'पाहिजे कवण हे आघवे विये । तंव मूळ ते शून्य ।' (ज्ञाने. ८-२७)

रूप आणि नाम धारण करणाऱ्या पांचभौतिक सृष्टीमध्ये गुरफटलेला जीव मूळ रूपाला म्हणजेच अध्यात्माला विसरतो. वास्तविक 'दुजेनविण एकला परब्रह्मचि संचला । (परी) अनेकत्वाचा आला । पूर जैसा ॥' (ज्ञाने. ८-२५) अनेकत्त्वाच्या जाणीवेने म्हणजेच देहबुध्दीने बिघडे । ऐक्यता ब्रह्मीचीं ॥' (दा. बो. ७-१-३९) देह म्हणजे रामदासांच्या मताने-नुसते पांचभौतिक 'तत्त्वांचे गाठोडे शरीर । अवघा तत्त्वांचा विस्तार ।'
(दा. बो. ६-२-३३,३०) 'तत्त्वें तत्त्व झाडितां सार । आत्माचिं उरे ॥' 'आता आपणचि आपला शोध घ्यावा ।'

(६.२-२८)

...आधी पाहावे मी कोण ।
मग परमात्मा निर्गुण । तो ओळखावा ॥

(दा.बो.८.८.१३)

या विचारप्रणालीला 'अध्यात्म' असे म्हणतात.

अध्यास : अध्यास ही मायावादाशी संबंधित अशी पारिभाषिक संज्ञा आहे. एका पदार्थावर दुसऱ्या पदार्थाचे आरोपण म्हणजे अध्यास. शांकर अद्वैताला मूलाधार अशी ही संज्ञा आहे. अध्यास (अवभास, असंमत भास) मानल्यावरच जगन्मिथ्यात्व सिद्ध होते. आरोपित पदार्थ मिथ्या असतो. अधिष्ठान तेवढे सत्य असते; असे अद्वैत सिध्दांताचे ठाम म्हणणे आहे. 'ब्रह्म सत्यं जगन्मिथ्या' या कल्पनेच्या सिद्धीकरिता शंकराचार्यांनी अध्यासाची कल्पना मांडली. अध्यासाला आरोप, आभास, अवभास असे ही म्हणतात. त्याचप्रमाणे मिथ्याज्ञान, विपर्यय, भ्रम अशीही पर्यायी नावे आहेत. (पाहा : ख्यातिवाद). ब्रह्मसूत्रावरील शांकरभाष्याच्या उपोद्घातास 'अध्यासभाष्य' असे अन्वर्थक नाव आहे. पूर्वी पाहिलेल्या पदार्थांचा दुसऱ्या वस्तूच्या ठिकाणी येणारा स्मृतिरूप प्रत्यय म्हणजे अध्यास.

जागृतिदशे मनें भोगिले । ते विषय आड सरले ।
परी अध्यासरूप ठसावले । ते स्वप्नावस्था ॥

(वि.सिं.९-४९)

स्वप्नस्थितीचे लक्षण अध्यासासारखेच स्मृतिरूप प्रत्ययाचे असते, म्हणून विवेकसिंधुकारांनी 'अध्यास' या संज्ञेला येथे स्थान दिले आहे. मायावादाप्रमाणे सारे जगत्

स्वप्नवत् म्हणजे आभासरूप असते. रज्जु-सर्प, शुक्ति-रजत आणि वाळवंट नि मृगजळ ही अध्यासाची दृष्टांतरूप उदाहरणे होत. रज्जू (दोर) हे अधिष्ठान असून त्यावर होणारा सर्पाभास हा 'अध्यास' होय. त्याचप्रमाणे सत्यस्वरूप ब्रह्माच्या अधिष्ठानावर मिथ्या जगाचा जो भास होतो, त्यालाच 'अध्यास' म्हणावयाचे. या ठिकाणी जग हे अध्यस्त आहे, आरोपित आहे. त्याच्यामुळे अधिष्ठानरूप ब्रह्माच्या निश्चल, निष्पंद, निरवयव, निर्गुण, निर्विकार अशा स्वरूपामध्ये काहीही बदल होत नाही. म्हणूनच जगास माया किंवा विवर्त अतएव मिथ्या म्हटले जाते. अविद्येमुळे (अज्ञानामुळे) ब्रह्म या सद्वस्तूवर आपण जगाचा अध्यास करीत असतो. कारणदेह जे अज्ञान त्याला सुषुप्तीचे अधिष्ठान असते. त्या सुषुप्तीचे लक्षण सांगताना पुढील ओवीतल्याप्रमाणे अध्यासाबरोबर अज्ञानाचाही उल्लेख येतो ...इंद्रिय व्यापाराचेनि आध्यासें। वेधलें मन, अज्ञानीं उपसंहारत असे ।। (वि.सिं. १०-४०)

मराठीतील संतांच्या अद्वैतविषयक लेखनात माया, अविद्या, अज्ञान, विर्वत, भ्रम या संज्ञांचा उपयोग विशेष आढळतो. एकनाथांनी भागवतात मात्र अध्यास या संज्ञेचा उपयोग केला आहे. सत्वादीगुणांनुसार इंद्रियांकरवी कर्मे घडतात, जीव तेथे फक्त साक्षी असतो. हा मुद्दा स्पष्ट करताना लोहचुंबक व जगत्साक्षी सूर्य यांची उदाहरणे देऊन नाथ म्हणतात—

तैसी जीवासी कर्तव्यता। सत्य नाही गा सर्वथा।
दिसे जे काही आपाततां। ते अध्यासिकता मिथ्यात्वें।।
सवेग चालता आभाळे। बाळे म्हणती चंद्र पळे।
तेवीं आत्मा कर्ता मानिती स्थूळे।
उपाधिमेळे अध्यासु।।

(ए.भा.१०-६३२-६३४)

'अध्यास' या शब्दाशिवाय एकनाथी भागवतात अनेक ठिकाणी भास, आभास हे शब्द वापरलेले आढळतात. आभासाचे पुढील लक्षण अध्यास या संज्ञेसारखेच आहे.

आन असूनि आन देखती। त्या नांव आभास म्हणती।
शुक्तिकेमाजीं रजतभ्रांती। दोरातें म्हणती महासर्प।।

(ए.भा.१३-५४८)

संसार हा अलातचक्राप्रमाणे भासमान होणारा आहे, याचे स्पष्टीकरण एकनाथ पुढीलप्रमाणे करतात—

कोलिताचेनि भ्रमभासें। भ्रमण बळें तें चक्र दिसे।
क्षणा दिसे क्षणा नासे। तैसा असे हा संसारू।।
देहादी अहंकारपर्यंत। पिंड ब्रह्मांड जे भासत।
ते मनोमात्र विलसत। मिथ्याभूत संसारू।।

(ए.भा.१३-५५३, ५४६)

(पाहा : माया, अज्ञान विर्वतवाद)

अनात्मवाद : आत्मानात्मविवेक या संज्ञेमध्ये आत्मा आणि अनात्मा हे दोन शब्द येतात; तेथे अनात्मा म्हणजे जड वस्तू असा अर्थ केला जातो. शरीरापलिकडे काही नाहीच, असे म्हणणाऱ्या चार्वाकाला अनात्मवादी ठरविले जाते. बौद्धदर्शन 'सर्वं क्षणिकम्' प्रमाणेच 'सर्वं अनात्मम्' असा सिद्धांत मांडते. गुणधर्मांना आधारभूत असे स्थिर, नित्य द्रव्य नाहीच असे 'अनात्मवादी' बौध्द मत सांगते. गंध-रंग-स्पर्श या धर्मांचा संघात म्हणजे फूल; पण त्याला धर्माहून वेगळे, स्वतंत्र अस्तित्व नाही. राग, द्वेष, इच्छा, सुखदु:ख इ. निरनिराळ्या चित्तधर्मांचा व देहधर्मांचा संघात म्हणजे माणूस. चित्तवृत्तींना आधारभूत अशा स्थिर तत्त्वाची-आत्म्याची-जरूरीच नाही. गुणधर्मांचे संघात व त्या संघाताचे संतान हेच विश्वाचे स्वरूप. यालाच अनात्मवाद म्हणावयाचे.

माध्यमिक बौध्दांच्या मते तर धर्मदेखील निरात्मक आहे. कुठल्याही धर्माला 'स्वरूप' नाही. एक धर्म (गुण) दुसऱ्यावर, दुसरा तिसऱ्यावर, तिसरा चौथ्यावर अवलंबून असतो. सर्व धर्म (गुण) परस्परावलंबी आहेत. त्यांनाही स्वतंत्र अस्तित्व नाही. कारण त्यांना 'स्व'च नाही. अनात्मवादात द्रव्यनैरात्म्य व धर्मनैरात्म्य ही दोन्ही येतात.

ज्ञानेश्वरीत एकदोन ठिकाणीच 'अनात्मा' ही संज्ञा आली आहे. प्रकृति-पुरुष-विवेक सांगतांना प्रारंभी ज्ञानेश्वर म्हणतात,-

'एक ज्ञेय एक ज्ञान। एक क्षेत्र एक अज्ञान।' असे चार भाग करून तुला दाखविले आहे. वास्तविक 'एऱ्हवीं अवघेचि आत्मा ।।' अशी स्थिती आहे. मात्र 'आतां चौठायीं न करूं। एकही म्हणोनि न सरूं। आत्मानात्मया धरूं। सरिसा पाडु ।।' (ज्ञाने. १३-९५३) आत्मा (पुरुष) व अनात्मा (प्रकृति) हे भाग सारखेच धरून ब्रह्माचे विवेचन करू, असे येथे म्हटले आहे.

पंधराव्या अध्यायात ज्ञानेश्वर सांगतात की, 'अनात्मपदार्थरूपी पाणी टाकून आत्मरसरूपी दूधाचे सेवन करणारे राजहंस म्हणजे आत्मज्ञानी पुरुष होत.'

आणि अनात्मवर्गनीर । सांडूनि आत्मरसाचे क्षीर ।
चरताति जे सविचार । राजहंस ॥ (१५-२९६)

या ठिकाणी अनात्म पदार्थांचा अर्थ मर्यादित करण्यात आला आहे.

अनारब्ध क्रिया : [पाहा : कर्म (महानुभाव मत)]

अनासक्ती : 'अनासक्ती योग' हे गीतेचे सार आहे, असे म. गांधी म्हणत. सामान्य माणूस आसक्त असतो. आशा, लोभ, मोह, इत्यादी विकारांमुळे तो संसारात पार बुडून जातो. त्याच्या उन्नयनासाठी धर्मानि जे यम-नियम घालून दिले आहेत, त्यामध्ये अपरिग्रहाला महत्त्वाचे स्थान आहे. अपरिग्रह बुद्धीच्या पाठीशी अनासक्त वृत्ती असेल तरच अपरिग्रह साधतो. म. गांधींनी आश्रमवासीयांसाठी सांगितलेल्या अकरा व्रतात सत्य, अहिंसा यांचेबरोबर अपरिग्रहाला म्हणजेच अनासक्त वृत्तीला महत्त्व दिलेले दिसते. बायका, मुले, घरदार, यांच्या आसक्तीपोटीच मनुष्य कमालीचा स्वार्थी बनतो. समाजहिताकडे दुर्लक्ष करतो. त्याकरिता ज्ञानेश्वर सांगतात की- 'वारा जसा पारध्याच्या जाळ्यात सापडत नाही, त्याप्रमाणे माणसाने देहादिक संसारात अडकून राहू नये, किंवा विषयुक्त अन्नाचे ताट जसे कोणी स्वीकारू नये. तसे 'पुत्र वित्त कलत्र' यांच्याबद्दलच्या मोहात, ममत्वात माणसाने गुंतून पडू नये. (ज्ञाने. १८-९५६-९५८) एकनाथही हेच सांगतात की-

जरी जाहली स्त्रीपुत्रगृहस्थिती । परी न धरावी आसक्ती ।
सावध राखावी चित्तवृत्ती । परमात्मयुक्तिसाधनें ॥
(ए.भा.१७-४९३)

अनासक्तीचे स्वरूप स्पष्ट करताना ज्ञानेश्वर लिहितात - घरादाराचा आधार हा वृक्षाच्या सावली सारखा तात्पुरता मानावा. (ज्ञाने. १३-५९४) धर्मशाळेतील वाटसरू इतकेच सख्य स्त्रीपुत्रांशी ठेवावे. स्त्रीबद्दलची आसक्ती, मुलाबाळांविषयीचे ममत्त्व, द्रव्याबद्दलचा हव्यास यापासून शक्य तेवढे अलिप्त राहाण्यानेच खरी विरक्ती अंगी बाणून मनुष्य पारमार्थिक कल्याणाला पात्र ठरतो. ऐहिक व पारत्रिक भोगांसंबंधाने कंटाळा म्हणजेच अनासक्ती ही आत्मज्ञानाच्या पात्रतेची पहिली अट होय. (ज्ञाने.१३,५२२-५२३)

एरव्हीं द्वारागृहपुत्रीं । नाहीं जया मैत्री ।
तो जाण पां धात्री । ज्ञानासि गा ॥
(ज्ञाने. १३-५९९)

भूतमात्राच्या ठिकाणी स्वतःचे वास्तव्य असूनही त्यांच्या कर्मव्यापाराबाबत पूर्णपणे उदासीन वा तटस्थ असणाऱ्या आत्मतत्त्वाचे उदाहरण अनासक्तीचा आदर्श म्हणून गीतेने दिले आहे. त्यावर भाष्य करताना ज्ञानेश्वर दिव्याचा दाखला देतात —

दीपु ठेविला परिवरीं । कवणातें नियमी ना, निवारी ।
आणि कवण कवणिये व्यापारीं । राहाटे तेंहि नेणे ॥
तो जैसा का साक्षिभूतू । गृहव्यापारप्रवृत्ति हेतू ।
तैसा भूतकर्मीं अनासक्तु । मी भूतीं असे ॥
(ज्ञाने. ९-१२८-१२९)

इष्ट-अनिष्ट, लाभ-हानी, सुखदुःख, हर्षशोक इत्यादी द्वंद्वांपासून ज्याचे मन अलिप्त (तटस्थ) असते, असा उदासीन, अनासक्त वृत्तीचा पुरुषच समत्व बुद्धीने सर्वत्र पाहातो. 'ऐसेनि समदृष्टी जो होये ।'..... 'हरि म्हणे पंडुसुता । तोचि ब्रह्म ॥' (ज्ञाने. ५-१०२-१०४)

(पाहा : आसक्ती, आशा, अश्वत्थ)

अनाहत चक्र : षट्चक्रांपैकी चौथे चक्र. स्थान हृदयाजवळ, म्हणून 'हृत्कमल' हे नाव. येथे आघातावाचून ध्वनी ऐकू येतात. (अन् + आहत)

अग्नी ऋषी, रुद्र देवता. वर्ण धवल. शक्ति काकिणी (उमा) बारा दळे. ककारादी ठकारान्त (क ते ठ) बारा मातृका.

हृदयीं अनाहतकमळ । अति शुभ्रवर्ण द्वादशदळ ।
कादि ठांति वर्णांकित झळाळ । प्रतिपादिती ॥
(वि.सिं.८-५०)

'पत्रीं' जप पाच शत म्हणून सहा हजार जपप्रमाण. १६ घटिका ४० पळे दिनमान. पाकिणी, अतिष्टया, वैजयंति, त्रिमाया, शोभती, श्रिया, कृपणी, पूषणी, वणरेखा, तरंगी, तारा, त्रिधी या द्वादश देवता लोपनाश, कपट, रीतराग, अनुपम्ये, आशा, प्रकाश, चिंता, मोही,

समता, नवडंब, विकल्प, विषम या द्वादश अवस्था.
(वरद ५.१५०-१५१)

येथ वाचा पश्यंती, संहार कळा ज्योती, कारणदेह, उर्ध्वगती, मृत्युभुवन, मध्यपीठ, महर्लोक, दुसरे कूट. मकारप्रणव, सामवेद. तत्त्वमसि महावाक्य, सुषुप्ती अवस्था. शिवलिंग नां बीज. वायुतत्त्वाचे चक्र. स्वरूपता मुक्ती, मनचाळक स्पर्श गुणु तो सप्तधातु मिळोनु। जाय रसु।
(बा.बो. २.४.७६-८०)

पहा (वि.सिं.८-५०, बा.बो.२.४.७२-८०, वरद ५.४६-५६, ए.भा.१२-३२९-३०, ३४०)
(पाहा : योगचक्र, अनुहतध्वनी)

अनाहत ध्वनी : (पाहा : अनुहत ध्वनी)

अनिर्वचनीय ख्याती : अद्वैत वेदान्त मताप्रमाणे 'ब्रह्मावर होणारा जगताचा आभास हा एक प्रकारे भ्रमच होय.' अनुभवाला येणारी गोष्ट खोटी कशी असेल आणि जिचा बाध होतो ती खरी कशी असेल म्हणून त्या ज्ञानाला (भ्रमाला) अनिर्वचनीय म्हणावे लागते. अशा या भ्रमाला सत् म्हणता येत नाही की असत् म्हणता येत नाही; म्हणून हे भ्रमज्ञान रज्जु-सर्पज्ञानाप्रमाणे (वा शुक्तिरजत ज्ञानाप्रमाणे) सदसत् अनिर्वचनीय असते. ते खरे म्हणता येत नाही की खोटे म्हणता येत नाही. ज्याचे स्पष्टीकरण करता येत नाही, ते अनिर्वचनीय असते अशी अद्वैत वेदान्ताची भ्रमविषयक उपपत्ती आहे.
(पाहा : ख्यातिवाद)

अनुताप : (अनु + ताप) ताप, त्रास, दुःख यांच्या मागून अनुभवाला येणारी मनःस्थिती म्हणजे खेदाची भावना, तापदग्ध मनाची खिन्नावस्था. 'अनुदिनि अनुतापें तापलों रामराया।' (रामदास) या ओळीतील 'अनुताप' शब्द त्रिविध तापाने पोळलेला जीव खेद व्यक्त करून पुन्हा त्रस्त होतो या अर्थाने आला आहे. पश्चात्तापापेक्षा ही वेगळी भावना असते. रामदासांच्या साऱ्या करुणाष्टकांमागे ही अनुतापाचीच भावना आहे. 'अनुतप्त मनाने काढलेले व्यथोद्गार' असे त्यांचे वर्णन करता येईल. उदाहरणार्थ पुढील ओळीतील भाव पाहा —

'स्वजनजनधनाचा व्यर्थ म्यां स्वार्थ केला।...'
'तुजविण मज वाटे सर्व संसार ओझें।...'
'पस्तावलों कावलों तप्त झालों।
तुझा दास मी व्यर्थ जन्मासि आलों...
'उदासीन हा काळ कोठें न कंठे।...'
'परत्रीं जिणे दीन कंठू किती रे।..
उदास माझ्या मनिं वाटतें रे।'
'ल्लाटरेखा तरि पालटेना।
तुजवीण रामा मज कंठवेना।...'

एकनाथी भागवतामध्येही अनुतापाची व्यथा व्यक्त करणारे उद्गार जीवाच्या तोंडून निघालेले एकनाथांनी वर्णिले आहेत. उदाहरणार्थ पुढील ओव्या पाहा—

'मी पडिलों विषयबंदिखानीं।
वेगीं पावें गरुडा वळंघोनी।
कृपाळुवा चक्रपाणी। मजलागोनि सोडवीं...॥
धांव पाव गा गोविंदा। निवारीं माझी विषयबाधा।
उपेक्षू नको मुकुंदा। घेऊनि गदा धांव वेगीं...'॥

हा सर्व उतारा (ए.भा. ३४८-३५६) 'धावा' या काव्यप्रकारात पडणारा आहे. करुणाष्टके, धावे, यामध्ये व्यक्त होणारी भावना अनुतापाची असते. परमेश्वरी कृपेसाठी ती आवश्यक आहे. एकनाथांचा श्रीकृष्ण म्हणतो -

ऐसा निजभक्तांचा धांवा।
क्षणही मज न साहे उद्धवा। माझी कृपा होय तेव्हां।
पूर्ण स्वभावा अनुतापें। उद्धवा जेथ
अनुताप नाहीं। तेथ माझी कृपा नव्हे कहीं।
कृपेचें वर्म हेंच पाहीं। जैं अनुताप देहीं अनिवार॥
(ए. भा. २०- ३५७-५८)

माझ्या कृपेखेरीज भक्ती नाही आणि अनुतापाखेरीज ईश्वरी कृपा नाही. अनुताप व्यक्त झाला तरच परमेश्वर क्षमा करितो. मग जीव अनन्यभक्तीला पात्र ठरतो. देवदासकृत 'व्यंकटेशस्तोत्र' आणि मोरोपंतांची 'केकावली' ही अनुताप भावनेची उत्कृष्ट उदाहरणे होत. 'उर्वशीकामें अति आसक्त' झालेल्या ऐल राजाने काढलेले उद्गार एकनाथी भागवतामध्ये विस्ताराने दिले आहेत, तो भागही अनुताप भावनेचे उत्कृष्ट अवतरण आहे. (ए.भा. २६-१०७-२०)
(पाहा : वैराग्य)

अनुपलब्धि : प्रत्यक्ष, अनुमान, उपमान, शब्द इ. प्रमाणांच्या जोडीला भाट्टमीमासंकांनी व वेदान्तानेही अनुपलब्धि नामक आणखी एक प्रमाण मानले आहे. इंद्रिय आणि अर्थ (विषय) ह्यांचा संयोग झाला की घटाचे ज्ञान आपणास होते हे स्पष्ट आहे. पण घटाभावाचे ज्ञानही डोळ्यांच्या मार्फतच होते. भूमीवर घट नाही, त्याचा अभाव आहे हे डोळ्यांनाच कळते. नादाचा अभाव, गंधाचा अभाव, कान-नाक ह्या इंद्रियांनाच कळणार. हे अभाव-ज्ञान ज्या साधनाने होते, त्या प्रमाणाचे नाव 'अनुपलब्धि'. बौद्ध नैयायिक धर्मकीर्ती याने अनुपलब्धीचे अकरा पोटभेद दिले आहेत.

संनिकर्षाच्या अभावी प्रत्यक्षाने व व्याप्तीच्या अभावी अनुमानाने अभावाचे ज्ञान होऊ शकत नाही; म्हणून त्यासाठी 'अनुपलब्धि' हे स्वतंत्र प्रमाण मानावयास हवे, असे कुमारिलभट्टांचे म्हणणे आहे. मराठी संतांना 'अभाव' हा पदार्थच मान्य नाही. त्यांच्या मताने सर्वत्र आणि सर्व वेळ आत्माच भावरूपाने भरून राहिला आहे. अभाव असा कुठे नाहीच, म्हणून त्याच्या सिद्धीसाठी अनुपलब्धिसारखे प्रमाण मानण्याची गरजच नाही.

(पाहा : अभाव)

अनुभूतिवाद : (पाहा : साक्षात्कार)

अनुमान : अनुमितीचे जे साधन (करण) त्यास अनुमान प्रमाण म्हणावयाचे. प्रत्यक्ष ज्ञानाच्या आधारावरून हेरलेले अप्रत्यक्षासंबंधीचे ज्ञान ते अनुमिति ज्ञान. या ज्ञानाचे साधन अनुमान होय. अनुमित किंवा अनुमानाने- तर्काने प्राप्त झालेल्या ज्ञानाचा दर्जा मोठा आहे. कारण ते बुद्धिग्राह्य आहे. तार्किक बुद्धीच्याबळावरच अनेक प्रकारची शास्त्रज्ञाने वाढीस लागली आहेत . इतकेच नव्हे तर ब्रह्म, ईश्वर, विश्व, जीव, संसार यांच्या स्वरूपाचा, अस्तित्वाचा व परस्पर संबंधाचा विचार करतांना षड्दर्शनकारांच्या बरोबर शंकराचार्य, रामानुजाचार्य यांसारख्या आचार्य मंडळींनी व त्यांच्या पंथपरंपरेतील वैदिक पंडितांनी, बौद्धजैन धर्माच्या पंडितांनीही आपापल्या दृष्टीकोणांची मांडणी करताना न्यायसंमत युक्तीवादाचा, म्हणजेच न्यायदर्शनाच्या वादपद्धतीचा-अनुमानशास्त्राचा काटेकोरपणे अवलंब केलेला दिसून येतो. प्रतिपक्षाच्या मताचे खंडण व स्वमताचे मंडण करताना या शास्त्रीपंडितांना या अनुमान पद्धतीचा फार उपयोग झाला आहे.संतांनी मात्र श्रुति व प्रज्ञाप्रत्यक्ष आणि उपमान यांवरच आपले विवेचन उभारले आहे. त्यांच्या निरूपणप्रधान ग्रंथांत खंडनमंडनावर भर नसल्यामुळे तर्कशास्त्राची कास धरण्याची त्यांना गरज वाटली नसावी. तरी देखील विवेकसिंधू, अमृतानुभव, वरदनागेश, दासबोध यासारख्या प्रबंध ग्रंथांमधून स्वमतप्रतिपादनाच्या भरात अप्रत्यक्षपणे त्यांच्याकडून न्यायसंमत पद्धतीने युक्तिवाद केले गेले आहेत. शब्दव्युत्पतीचे कोटिक्रमही लढविले गेले आहेत. तसे प्रमाणदृष्ट्या शास्त्रशुद्ध प्रतिपादन करण्याचा जाणीवपूर्वक प्रयत्न वामनपंडितांनी त्यांच्या यथार्थदीपिकेत केलेला आढळून येतो.

विवेकसिंधूकारांनी शंकरोक्तीचाच ग्रंथभर आधार घेतला आहे. शंकराचार्यांची श्रुतिसंगत तर्कनिष्ठता विख्यात आहे. त्यामुळे विवेकसिंधूमध्ये अनेक ठिकाणी अनुमान प्रमाणाच्या आधारे केलेले विवेचन आढळते. मात्र सिद्धांत वाक्याची अगदी पंचावयवी मांडणी किंवा हेत्वाभासाचे तर्कशास्त्रीय पद्धतीने केलेले खंडन तेथे असते, असे नाही. उदाहरणार्थ पुढील ओव्या पाहा ——

जें जें मनें जाणिजे। तें दृश्य कैसेनि आत्मा मानिजे।
हे सकळै सांडोनि अनुभविजे। परमतत्त्व॥
तुं स्वरूप निर्विकारु। देह तंव षड्विकारु।
आणि वर्णाश्रमाचारु। तुज केविं कल्पावे॥

या ओव्यातील युक्तिवाद अनुमान प्रमाणावर आधारलेला आहे. पंचावयवी वाक्यात मांडणी करून पाहाता हे सहज लक्षात येईल. (वि.सिं.८-६६-६८)

मायेच्या सत्-असत् स्वरूपाबाबतीत एकूण बारा विधाने करता येतात, त्या सर्वांचे खंडन करून माया ही अनिर्वचनीय आहे, असे सिद्ध करता येते, हा सर्व भाग विवेकसिंधूच्या 'महादेहकारण-निरसन' (वि.सिं.प्र.१३) या प्रकरणात (वि.सिं.१३.९-३७) आला आहे. त्याचाच अनुवाद 'वरदनागेश'ग्रंथात अज्ञान कवीने केला आहे. त्यातील विवेचन अनुमान प्रमाणाप्रमाणे केले आहे, हे दिसून येते. (पाहा : माया)

ज्ञानेश्वरीपेक्षा अमृतानुभवामध्ये शब्दखंडण,

अविद्याखंडण, अज्ञानखंडण, या प्रकरणात प्रमाणांचा आधार घेऊन ज्ञानेश्वर 'ज्ञान-अज्ञान-अविद्या-शब्द' यांच्याबाबतीत विवेचन करताना दिसतात. अर्थात शेवटी प्रज्ञाप्रत्यक्षावरच, (आत्मानुभवावरच) त्यांची निर्णयशक्ती भर देते. ते लिहितात - 'प्रकाशघन' आत्म्याच्या ठिकाणी अंधकाररूप अज्ञानाला जागा नाही, हे उघड होय. चैतन्यरूप आत्मा सर्वत्र सदा नित्य असणारच मग जड अशा अज्ञानाला स्वतंत्रपणे राहायला तरी जागा कुठे मिळणार ? यातील अनुमान अगदी स्पष्ट आहे.

अहो आत्मेन जे बाधे। तेचि आत्मेनसीं नांदे।
ऐसी काइसीं विरुद्धें। बोलणीं इयें।

(अमृता ७-३०)

प्रत्यक्षादी प्रमाणांनी (भासमान विश्वाच्या आधाराने) अज्ञान सिद्ध होत नाही, असा युक्तिवाद ज्ञानेश्वर करतात, तो पाहाण्यासारखा आहे.

ते (विश्व) 'अज्ञानाची करणी। अज्ञान नव्हे ॥'
(अमृता ७-४२) जागृत आत्मा कधी निजतच नाही, मग विश्वस्वप्न तो कसा पाहील ?

अगें जें अज्ञान। तें कार्यातें न प्रसवे जाण...।
कार्य दशे आलें नाहीं। म्हणोन प्रत्यक्ष न घडे पाहीं।...
आहो प्रत्यक्षचि नाहीं। तेथे अनुमाने कीजे काई।...

(नित्यानदैक्य. ७-४३०,४२८, ४४४)

शेवटी ज्ञानेश्वर निष्कर्ष काढतात —

एवं प्रत्यक्ष अनुमान। यया प्रमाणा भाजन।
न होनि जालें अज्ञान। अप्रमाण ॥

(अमृता.७-५५)

'प्रमाण अप्रमाण झाले' ही कोटी 'अविद्या येणें नावें।
मी विद्यमानचि नव्हे। हें अविद्याचि स्वभावें। सांगतसे ॥

(अमृता.६-३८)

या 'अविद्या' शब्दावरील कोटीप्रमाणे ज्ञानेश्वरांचे शाब्दिक कोटिक्रमाचे कौशल्य दाखविते.

विषयप्रतिपादनाच्या बळकटीसाठी रामदासांनी काही प्रसंगी 'अनुमान' शब्दाचा उपयोग केला असला तरी ते तर्कशास्त्रीय पद्धतींची मांडणी करतात, असे म्हणण्याचे कारण नाही. शिष्याने प्रश्न विचारायचे, शंका काढायच्या, आक्षेप घ्यायचे व मग गुरूने त्यांचे निरसन करावयाचे ही पद्धती रामदास अनेकदा वापरतात. त्यांच्या युक्तिवादात प्रमाणसिद्धताही आढळते. कधी कधी 'अनुमाना' सारखी संज्ञाही रामदास शंका किंवा अंदाज अशा सामान्य अर्थाने वापरतात. उदा. —

अनुमान असेल तरी विवेका। अवलोकावे।
विवेकें तुटे अनुमान। विवेकें होते समाधान ॥

(दा.बो.९-९.३८-३९)

अनुमान तो काई।
वस्तू आहे वस्तूच्या ठायीं।...

(दा. बो. ९.१०-१५)

एकूण संतविचार 'बुद्धिग्राह्यं अतिंद्रियम्' अशा परतत्त्वाशी निगडीत आहे. पण ही बुद्धि केवळ तर्कबुद्धी नव्हे; कारण आत्मसाक्षात्कार हा तर्काचा विषय नाही. ('नैषा तर्केण मतिरापनीया') म्हणून श्रुतीला अनुकूल असे अनुमान त्यांना संमत आहे. परंतु ते परमज्ञानाचे साधन नाही, अशी संतांची भूमिका दिसते.

अनुसरण : (महानुभाव मत) ('अनुसृ - पाठी जाणे')

व्यावहारिक भाषेत अनुसरणे म्हणजे एखाद्याच्या पावलावर पाऊल ठेवून वागणे, एखाद्याचे निष्ठावंत अनुयायी होणे. हा अर्थ गृहित धरून महानुभाव तत्त्वज्ञानात 'अनुसरण' या संज्ञेचा विशिष्ट अर्थाने उपयोग केला आहे.

ज्ञान व भक्ती ही परमेश्वर प्राप्तीची दोन साधने महानुभावांनीही मान्य केली आहेत. परमेश्वरावताराकडून बोध प्राप्त झाल्यावर हा आपला साधनदाता आहे अशी खात्री वाटून जो उत्तम ज्ञानी असतो तो सर्वसंगपरित्याग करून परमेश्वराला अनुसरतो. इतर ज्ञानिये काही काळानंतर अनुसरतात,तर काही मुळीच अनुसरत नाहीत. वयाच्या ५६ वर्षापर्यंत जे परमेश्वराला अनुसरत नाहीत त्यांना 'ननुसरत प्रमादी' असे म्हणतात.

परमेश्वरावताराबद्दल साधनप्रतीती झाल्याबरोबर ज्ञानियाने सर्वसंगपरित्याग करून ईश्वरविहित कर्मे करण्यासाठी व प्रेमाचे उपाय आचरण्यासाठी परमेश्वराला अनुसरले पाहिजे, अशी खुद्द परेमश्वराची अपेक्षा असते. अनुसरणाच्या मार्गातील अडचणी दूर करून परमेश्वर त्याच्या अनुसरणाची वाट पाहात असतो. 'मग एकु अनसरति : एकु ननुसरति :' (उद्ध. २२) ज्ञानानंतर

परमेश्वराला न अनुसरणारेच फार असतात, अनुसरणारा हजारात एखादाच.

सर्व धर्माचा त्याग करून 'मामेकं शरणं व्रज' हा गीतेतला आदेश म्हणजे अनुसरणच होय. 'एथ अधीनु होईजे : एथौनि भणितले कीजे तें अनुसरण :' (आ.२८२) 'निषेधावरूनि मन काढूनि ईश्वरीं लाविजे' ते 'अधिनता : आचरे : म्हणितले करणे :' (आ. स्थ.२८३) ईश्वराचे अधीनत्व व वचनपरिपालन या दोन गोष्टी अनुसरणाला अवश्य आहेत. केवळ नाममात्र अनुसरण नसावे. कर्म, धर्म, विधि, विषय यांचा त्याग करून परमेश्वराला शरण गेले तरच ते खरे अनुसरण होय.

'विकल्परूप कर्मे म्हणजे अवर धर्माचें आचरण' उदा. बहिर्याग आणि ज्योतिष, वैद्यक, व्यापार इत्यादी व्यावसायिक कार्ये यांचा त्याग अनुसरण करताना करावयास हवा, त्याचप्रमाणे देश, ग्राम, जाति, कुळ, वर्ण, आश्रम, पुराण, प्रवृत्ती, निवृत्ती, युग, राज्य, इत्यादीपरत्वे प्राप्त होणारे 'द्वादशधर्म' यांचाही त्याग आवश्यक आहे. कर्मराहाटीतील यजन, याजन, दानप्रतिग्रह, श्राद्धपक्ष इत्यादी विधि व अष्टभोग, स्त्रीपुरुष-सेवन इत्यादी विषय हेही सोडून दिले पाहिजेत. तसेच अनुसरत्या ज्ञानियाने षड्रिपूंचा त्याग करून खरेखुरे संन्यस्त व्हावयास हवे. अशाप्रकारे सर्व बाजूंनी मोकळे होऊन जो परमेश्वराच्या आधीन होतो त्यालाच परमेश्वर प्राप्त होतो. 'अनुसरलेयाचा देवो' : (आ.मा.२०२) मात्र अनुसरणानंतर दोन घटका वाट पाहूनच परमेश्वर अनुसरलेयाचा स्वीकार करतात. या अवधीत लगेच त्याला मृत्यू आला तरी तो अनुसरलेया ठरून पुन:संबंधाला प्राप्त होतो.

चार पदार्थांचे यथार्थज्ञान झाल्यावर जीव ईश्वरकर्मे करण्याला स्वतंत्र होतो. संलग्नाचे चेष्टकत्व जाते. त्यानंतर अनुसरण हे मोक्षमार्गावरील पुढचे पाऊल होय. जीवधर्मस्वरूपी मळ व कुत्सित कर्मे ही नाहीशी होऊन 'असतीपरी'चे नीट आचरण केले तरच परमेश्वर अपरोक्षज्ञान देतात. असतीपरीचे व्यवस्थित आचरण व्हावे म्हणून कर्माची त्रिविधता सुरू होते. 'मळकर्मे निवर्तल्यावीण जीव कृपेसि पात्र नव्हे :' (वि.२५४) अनुसरलेल्या ज्ञानियाने केलेल्या सर्वस्वत्यागामुळेच परमेश्वर संलग्नाचे चेष्टकत्व नाहीसे करतो. जीव कर्तृत्वाबाबत स्वतंत्र होतो. त्याची जुनी कर्मे निष्प्रभ होतात. 'आगंतुक कुंठे : अनारब्ध सुके : प्रारब्धा भोगे क्षयो : (उद्ध २४) अनुसरलेल्या ज्ञानियाच्या कर्मलेपाची (कर्मफळाची) निष्पत्ती अशा प्रकारे प्रतिबद्ध होते. नवीन दैवराहाटीच्या कर्मानी त्याला लेप लागत नाही. तो प्रमादी झाला तर मात्र कर्माचा प्रवाह पुन्हा पूर्वीसारखा सुरू होतो. अनुसरणानंतर त्याचे कर्मफळातून बाहेर पडताना होणारे अंतिम दु:खही नाहीसे होते. आवडपूर्वक अनुसरण केले असले तर चौकडीही नासते.

अनुहत ध्वनी : हा शब्द मूळ 'अनाहत' (अन् + आहत - आघाताविना) असा आहे. अनाहत चक्राच्या स्थानी सतत हृदयाचे ठोके चालू असतात, ते कुठल्याही आघाताखेरीज होत असतात.

नाद उत्पत्तीसी ठावो । मुख्य वावो का दुसरा घावो ।
या दोघीवेगळा नित्य निर्वाहो । तो नादु पहा हो अनुहत ॥

(ए.भा.१२-३०३)

योगसाधना करताना प्राणशक्तीला नियंत्रित करावे लागते. त्यावेळी योग्याच्या तोंडून चीत्कार, हुंकार, गर्जना, आक्रंदन इत्यादी विविधप्रकारचे आवाज निघत असतात. त्यांची आवश्यकता संपली की ते बंद होतात प्रणवाचा (ॐ काराचा) जप तेवढा चालू असतो. हा ॐ कार पुढे पुढे अधिकाधिक सूक्ष्म होत जातो, त्यावेळी योग्याला दिव्य नादाची अनुभूती येऊ लागते. एकनाथ लिहितात —

योगी म्हणती 'अनाहत शब्द'।
वेदान्ती म्हणती 'सूक्ष्मनाद'।
आम्ही म्हणो हा 'शुद्ध वेद'।
असो अनुवाद हा नांवांचा ॥

(ए.भा. २१-४०८)

योग्यांना या अनुहत ध्वनीचा सतत छंद लागतो, त्या ध्वनीच्या गोडीचे वर्णन करणे, या परारूप नादाचा अनुवाद करणे अशक्य होय.

ज्या नादाची सुखगोडी । सदाशिवूच जाणे फुडी ।
का सनकादिकी चोखडी । चाखिली गाढी ते चवी ॥

(ए.भा.१२-३०५)

अशा या ब्रह्मस्वरूप अनाहत नादाचे दहा प्रकार आहेत. ते असे- चिणी, चिंचिणी, घंटा, शंख, वीणा (तंची),

टाळ्या, वेणू (बासरी), मृदुंग, भेरी आणि मेघ. हे भिन्न भिन्न नाद साधकाच्या प्रगतीचे सूचक असतात. मन आकाशतत्त्वात जाते, त्यावेळी सूक्ष्म नाद उत्पन्न होतात. अंतराकाशात प्राण (वायू) शिरला की घंटानाद ऐकू येतात, प्राणवायू ब्रह्मरंध्रापाशी पोहोचला की मेघध्वनी किंवा शंखनाद सुरू होतो. या नादानुसंधानामुळे चित्त एकाग्र होत जाऊन परम आनंदाचा अनुभव येतो. शेवटी मनाचा लय होत होत ब्रह्मभाव प्राप्त होतो. (पाहा : योगानुभव)

अनेकतत्त्ववाद : या विश्वाचे मूळ व अंतिम तत्त्व ब्रह्मासारखे एकच आहे, असे मानणारे एकतत्त्ववादी होत. या एकातून जगतातील विविधता कशी निर्माण झाली, याबद्दल अद्वैती किंवा एकतत्त्ववादी यांना मायावादासारखी किंवा चिद्विलासवादासारखी एखादी उपपत्ती सांगावी लागते. प्रत्यक्ष अनुभवाला येते ते विश्व नानाविधतेने नटलेले आहे. त्याची एकत्त्वाशी सांगड घालण्याच्या प्रयत्नातून मानवी बुद्धीने हे वाद किंवा या विचारप्रणाली निर्माण केल्या आहेत. विश्वातील सर्व वस्तू दिक्कालगुणाप्रमाणे बदलत असलेल्या दिसतात. या परिवर्तनाचे विकारी, विनाशी स्वरूप पाहून हे नानात्व असत्य म्हणजे भासमान होणारे आहे. अतएव ते मिथ्या आहे, माया आहे, असे एकतत्त्ववाद्यांचे प्रतिपादन असते. गीतेतील अश्वत्थ वर्णनात हेच सांगण्यात आले आहे. या नानात्वाच्या बुडाशी जे एक स्थिर, सनातन तत्त्व आहे, तेच तेवढे सत् (सत्य) आहे. असे एकतत्त्ववाद सांगतो. मग त्याला ब्रह्म म्हणा की आत्मा म्हणा किंवा आणखी काही स्थिर द्रव्य म्हणा. द्रव्यात्मक किंवा गुणात्मक एकतत्त्ववादाचे प्रतिपादन करणारांच्या दृष्टीने भेद किंवा वैविध्य हे वरवरचे असून त्या सर्वांच्या मागे एकच मूलतत्त्व असते. त्या एकातून अनेकत्व निर्माण होत जाते, तसेच ते विविधत्व पुन्हा एकतत्त्वामध्ये विलीन होते. शंकराचार्य, ज्ञानेश्वर हे आत्मसत्तावादी एकतत्त्वाचे असेच प्रतिपादन करतात.

काही दर्शने नानाविधत्व किंवा भेद सत्य मानतात. जैन किंवा न्यायवैशेषिक दर्शने ही अनेकतत्त्ववादी आहेत. सांख्य हे प्रकृति-पुरुष ही दोन्ही अंतिमदृष्ट्या सत्य मानतात, ते द्वैती होत. चार भूतांना सृष्टीचे आदि कारण मानणारा चावार्क अनेकतत्त्ववादी आहे. जीव, देवता, प्रपंच व परमेश्वर ही चार तत्त्वे अंतिम दृष्ट्या सत् मानणारे महानुभाव दर्शनही अनेकतत्त्वदी आहे.

भारतीय तत्त्वज्ञानातील न्याय व वैशेषिक ही अनेकतत्त्वादी दर्शने आहेत. सामान्य माणसांच्या व्यावहारिक भूमिकांचे ती समर्थन करतात. वैशेषिकांनी द्रव्य, गुण, कर्म, सामान्य, विशेष, समन्वय आणि अभाव हे सातही पदार्थ सत्य मानले आहेत. आपल्या अनुभवाचे विश्लेषण एकमेकांहून अत्यंत भिन्न अशा या सात तत्वात त्यांनी केले आहे. द्रव्यामध्ये पंचमहाभूते व दिक्, काल, आत्मा आणि मन अशा नऊ द्रव्यांचा ते समावेश करतात. मन हे परमाणूस्वरूपी असून बाकीची तत्त्वे विभू म्हणजे सर्वव्यापी आहेत. अणूंच्या एकत्रिकरणाला व विलगीकरणाला परमेश्वरी इच्छा किंवा कर्मसिद्धांतासारखा नैतिक नियम कारणीभूत होतो, असे मानल्यामुळे न्याय वैशेषिक दर्शने जडवादी होत नाहीत. तसेच त्यांच्या स्वतंत्र पदार्थांचे अधिष्ठान तार्किक आहे, भौतिक नाही.

बुद्धि , सुख, दु:ख, प्रयत्न, इच्छा, द्वेष, संस्कार, पुण्य व पातक या नवगुणांचा निरास झाला की मोक्ष मिळतो, असे वैशेषिक मानतात. या मताचे खंडण विवेकसिंध्कार करतात.

...हे नवगुण । बोलिजेती ॥'
येयांचा विनाशु हाचि मोक्षु ।
यैसा वैशेषिकांचा पक्षु ।
परी अज्ञान निरासेवीण नोहे अपरोक्षु ।
आत्मसाक्षात्कारू ॥

(वि.सिं.१०.४-५)

अन्यथाख्याती : न्याय-वैशेषिक दर्शनांची भ्रमविषयक उपपत्ती. 'एका वस्तूच्या ठिकाणी अन्य वस्तूची प्रतीती येणे' याला नैयायिक अन्यथाख्याती म्हणतात. अन्य वस्तू प्रत्यक्ष अस्तित्वात असतेच. स्मृतिरूप ज्ञानाने तिचा (रजताचा) समोरील वस्तूवर (शिंपल्यावर) आरोप केला जातो. असे (मिथ्या वा विपरीत) ज्ञानाचे स्पष्टीकरण नैयायिक करतात.

(पाहा : ख्यातिवाद)

अन्यथा ज्ञान : (पाहा : विपरीत ज्ञान)

अन्वय-व्यतिरेक : तर्कशास्त्राशी संबंधित अशा ह्या दोन संज्ञा, बहुधा जोडीनेच उल्लेखिल्या जातात. होकारात्मक (POSITIVE) विधान म्हणजे अन्वय आणि नकारात्मक (NEGATIVE) विधान म्हणजे व्यतिरेक. कोणत्याही वस्तूबाबत दोन्ही प्रकारची विधाने करता येतात. अगदी ब्रह्म आणि विश्व यांच्या संबंधाबाबतीतही दोन्ही प्रकारे विधाने केली जातात. ही दोन्ही विधाने परस्पर पूरक असतात. ही केवळ व्याकरणिक मांडणीची बाब नसून तिच्या द्वारा तात्त्विक भिन्नतेचीही दिशा सापडते. या तर्कशास्त्रांतर्गत संज्ञांचा उपयोग इतर संतांपेक्षा वामनपंडितांनी आपल्या यथार्थदीपिकेत वारंवार केला आहे. रामदासांनी दासबोधामध्ये चारसहावेळा तरी या संज्ञांचा नामोल्लेख केलेला दिसतो. उदाहरणार्थ——

अन्वय आणि व्यतिरेक । हा पूर्व पक्षाचा विवेक ।
सिद्धांत म्हणिजे शुद्ध एक । दुसरें नाहीं ॥

(दा.बो. २०-३-२१)

शिवाय 'अन्वय-व्यतिरेक' नावाचे अकरा समास असलेले एक 'प्रकरण'ही त्यांच्या समग्र ग्रंथात अंतर्भूत आहे, त्यांच्या मते अन्वय-व्यतिरेकाचा अभ्यास अध्यात्मातील मर्मदृष्टीस पायाभूत आहे.

मायाब्रह्म ओळखावें । अध्यात्म तयासी म्हणावें ।
अन्वय-व्यतिरेकाचें जाणावे । रूप आधीं ॥

(दा. बो.७-१-५२) (अ. व्य.५-३)

केवळ आविष्कार पद्धतीच्या दोन दृष्टी म्हणून या संज्ञांचा उपयोग न करता भिन्न ज्ञानप्रकार म्हणून वामनपंडितांनी अन्वयज्ञान व व्यतिरेकज्ञान या संज्ञा वापरल्या आहेत, हे त्यांच्या ज्ञानमीमांसेच्या दृष्टीने महत्त्वाचे आहे. आवरणरूप आणि विक्षेपरूप ही जशी अविद्येची दोन रूपे आहेत. त्याचप्रमाणे त्यांचा नाश करणाऱ्या ब्रह्मविद्येची व्यतिरेक व अन्वय ही दोन रूपे आहेत. देह व इंद्रिये म्हणजेच आपण' ही आवरणरूप अविद्या. 'या जडाहून आत्मरूप निराळे आहे.' या व्यतिरेक ज्ञानाने तिचा नाश होतो. 'आपला देह व सारे विश्व हे जड होय' असे वाटणे ही विक्षेपरूप अविद्या, तिचा नाश 'जड हेही ब्रह्मच आहे.' या अन्वयज्ञानाने होतो. (य.दी ४-१११३-१७)

'जडाच्या निषेधाने प्राप्त होणारे जे आत्मस्वरूप ज्ञान' त्याला वामन व्यतिरेकज्ञान म्हणतात. 'जड विश्व वा देह हे देखील आत्मरूप आहे' हे जाणणे, याला ते अन्वयज्ञान म्हणतात. व्यतिरेक ज्ञानानंतरची ही पुढली पायरी आहे. 'आधीं व्यतिरेक बाणें। तेव्हां अन्वयज्ञानातें जाणें।' (य.दि.४-१११८) असा क्रमच वामनपंडित लावतात. त्यांच्या दृष्टीने व्यतिरेक ज्ञान हे अन्वयाचे साधन होय, म्हणून व्यतिरेकापेक्षा अन्वय श्रेष्ठ. 'जड हे मिथ्या, आत्मा सत्य' एवढे कळून भागत नाही, तर 'जडालाही आत्म्याचे अधिष्ठान असते. त्याखेरीज ते भासमान होत नाही,' हा बोध यथार्थ ज्ञानाच्या दृष्टीने आवश्यक आहे.

व्यतिरेक आणि अन्वय । ज्ञानाचें हें प्रकारद्वय ।
दोहीं परी ब्रह्म अद्वय । कळे मुमुक्षूतें ॥

(य.दी.६-५४३)

'एकाच्या अस्तित्वावर दुसऱ्याचे अस्तित्व असणे' हा अन्वय, व 'एकाच्या नास्तित्वावर दुसऱ्याचे नास्तित्व असणे' हा व्यतिरेक. यथार्थ ज्ञानासाठी दोन्ही प्रकारची विधाने उपयुक्त असतात.

गीतेच्या ८ व्या अध्यायात 'कीं तद् ब्रह्म ?' याचे उत्तर श्रीकृष्ण 'अक्षरं ब्रह्म परमम्' असे देतो. तेथेही 'अक्षर' पदाने 'नश्वर जड हें नव्हे तें ब्रह्म।' असे व्यतिरेक ज्ञान मिळते. आणि 'परमम्' या पदाने 'ब्रह्मचि सर्वही' हे अन्वयज्ञान होते, असे वामनपंडित सांगतात.

अक्षर म्हणतां निषेधिले क्षर । कीं सोने नव्हे कुंडलाकार ।
जें अलंकार होऊनि निर्विकार । त्या आकारांत तें परम ॥

(य.दी.८-१३९)

सुवर्ण हे अलंकाराहून 'परम' आहे, त्याचप्रमाणे कार्यरूप जडाहून कारणरूप ब्रह्म हे परम होय. (य.दी. ८-१४४)

जो या ज्ञानातें न पावे ।
तों अद्वैत ज्ञान सर्वथा न म्हणवे ॥

(य.दी.१२-१०६६)

ज्ञान म्हणजे अद्वैतज्ञान आणि ते अन्वयानेच प्राप्त होते. ' जे काहीं आहे ते सारे चित्स्वरूपच होय.' असे जाणणे म्हणजे अन्वयज्ञान. तेच अद्वैतज्ञान होय.

उदक आणि तरंगाचा आकार ।
हें दोन्ही एक पाहणें अन्वयप्रकार ॥
शुद्ध उदक साचे दिसे हा विचार । व्यतिरेकाचा ॥

(य.दी. ५-६०९)

योगाच्या संदर्भातही वामनपंडित ह्या संज्ञेचा उपयोग करतात. त्यांच्या मताने योगही द्विप्रकारक आहे. अन्वययोग आणि व्यतिरेकयोग. 'योग म्हणजे चित्तचैतन्य संयोग' असा वामनांचा अर्थ आहे. गुरूमुखाने प्राप्त झालेले आत्मज्ञान परिपक्व होण्यासाठी योगसिद्धीची जरूरी आहे. आत्मज्ञान अंगी बाणणे, परिपक्व होणे, शब्दज्ञान अनुभवात्मक पातळीवर येणे यांसाठी वामनांच्या मते योगाभ्यासाची आवश्यकता आहे.

चिद्रूपता चित्तास न बाणे।
तोंवरी शब्दज्ञानीच तो, जरी आत्मा जाणे।
याकारणें मुमुक्षू शाहणे। यत्न करिती योगसिद्धीचा॥
(य.दी.६-८७)

जो ज्ञानी चित्त चिन्मय करी। तोचि पावे मुक्तीतें॥
(य.दी.१२-६०१)

चित्तचैतन्य संयोगासाठी व्यतिरेक ज्ञानाचा जे आश्रय करतात तो व्यतिरेक योग आणि अन्वय ज्ञानाचा आश्रय करणे तो अन्वययोग होय. यालाच वामनपंडित निर्विकल्पयोग व सविकल्पयोग अशी नावे देतात.

व्यतिरेकयोगीं जड कांहीं। आत्मस्वरूपीं दिसत नाहीं।
अन्वययोगीं चराचरही। आत्मा वाटे॥
(य.दी.६-७१५)

जीवन्मुक्तीसाठी अन्वययोगच हवा. तो भक्तीलाही उपकारक म्हणून तोच व्यतिरेक योगाहून श्रेष्ठ, असे वामनपंडित म्हणतात.

संतांच्या तत्त्वज्ञानावर विशेष प्रभाव असलेल्या श्रीमद्भागवत ग्रंथामध्ये 'अन्वय-व्यतिरेका'ला तत्त्वजिज्ञासेचे द्विविधरूप मानले आहे. (श्रीमद्भागवत २-९, १२-५, १२-१३) नानात्व आणि द्वैत यांचा निरास हे व्यतिरेकाचे प्रयोजन तर अद्वैतसिद्धी हे अन्वयाचे प्रयोजन होय. 'विष्णुमय जग वैष्णवांचा धर्म' (तुका.) ही जीवन्मुक्ताची दृष्टी अन्वयात्मक आहे. ज्ञानदेवांनीही देव-भक्ततादात्म्य हे ज्ञानभक्तीचे लक्षण अन्वयाच्या परिभाषेत सांगितले आहे. 'हा गा सिंधूसि आनी होती। तरी गंगा कैसेनि मिळती। म्हणौनि मी न होतां भक्ती। अन्वयो आहे॥' (ज्ञाने. १५. ५६७-५६९)

विवेक आणि वैराग्य जागृतीसाठी संसार-निषेधात्मक व्यतिरेक उपयुक्त आहे, तर भक्ती आणि आनंद ही अन्वयाची फलश्रुती आहे, असे संत म्हणतात.

अपरिग्रह : योगदर्शनामध्ये सांगितलेल्या पंचयमापैकी पाचवा यम अपरिग्रह होय. (साधनापाद, सूत्र ३०) विषयोपभोगांचा आणि त्यांच्या साधनांचा संग्रह करणे म्हणजे परिग्रह होय. 'वास्तविक अनादी जीव या संसारात कोणाचा मित्र वा वैरी नसतो. गतजन्मीच्या शुभाशुभ कर्मांमुळे विशिष्ट शरीर त्याला प्राप्त होते.' येथूनच परिग्रहाला सुरुवात होते.

मग शरीराचेनि संगें। स्वजन परजन लागे।
ममत्व उठी वाउगें। तेंचि बंधन॥
(ग्रं.रा.३-४५)

गृह, पुत्र, वित्त, कलत्र यांच्याबद्दल आसक्ती ('व्यर्थ चाळा ममतेचा। प्राणियासी।') ठेवली की, वस्तूसंग्रहाच्या मोहात मनुष्य सापडतो.म्हणून जो खराखुरा अपरिग्रही असतो, तो पुत्र, वित्त, कलत्र यांच्याबद्दल 'न धरे स्नेह खुळे।'. उलट आपल्यापासून ती वेगळी झाली असता त्याला बरेच वाटते. माझे माझे म्हणून त्यांना तो कवटाळित नाही. 'परिग्रहत्यागे वांचून। योगु न साधे।' (ग्रं.रा.३-३९) 'असक्तिरनभिष्वंग: पुत्रदारगृहादिषु।' (गीता. १३-९) या श्लोकावरील भाष्यात ज्ञानेश्वरांनी अनासक्तबुद्धीच्या माणसाचे जे चित्र रेखाटले आहे त्यावरून अपरिग्रह या यमाचे स्वरूप स्पष्ट होते. देहावरी उदासू।'... 'घरावरी तेतुली। आस्था नाहीं'... 'स्त्रियेचे तैसें। लोलुप्य नाहीं॥' (ज्ञाने.१३.५९४-५९६) अशी उदासीन वृत्तीच अपरिग्रहाला पोषक ठरते. म्हणून—

बरें जालें देवा निघालें दिवाळें।
बरी या दुष्काळें पीडा केली॥
बरें जाले देवा बाईल कर्कशा। बरी हे दुर्दशा जनामध्यें॥
बरें जालें जगीं पावलों अपमान।
बरें गेले धन ढोरें गुरें॥
(तु.गा.१३३५)

या अभंगात व्यक्त झालेली तुकोबांची वृत्ती त्यांच्या अनासक्त व अपरिग्रही वृत्तीचीच द्योतक म्हणावी लागेल.

परिग्रहबुद्धीने वागणारा संसाराच्या जाळ्यात गुरफूटन जातो. विषयांच्या उपभोगाने परिग्रहबुद्धी कशी वाढत जाते, याचे सुंदर चित्रण दासोपंतांच्या संसारवर्णनांत पाहावे.

(ग्रं.रा.प्र.३) दासोपंतांप्रमाणे रामदासांनीही संसारातील विविध अनुभवांचे वर्णन दासबोधामध्ये (दा.बो.द.३ स.२,३,४) केले आहे. परिग्रहबुद्धीच्या पसाऱ्याचेच ते चित्रण आहे. संसारातील दुर्दशेचे ते वास्तव वर्णन वाचून अपरिग्रहाची नि वैराग्याची महती पटते; कारण परिग्रहबुद्धी आपले खोगीर जीवाच्या मस्तकावर ठेवते, तेव्हा अंगामध्ये अनेक अवगुण घालते आणि जीवाकडून स्त्रीपुत्रादिकांविषयी ममत्वाची काठी घ्यावयास लावते. निःसंग पुरुषालाही शिष्य, मठ इत्यादींचा पसारा मांडावासा वाटतो. रानावनात उघड्या अंगाने वावरणारांनाही परिग्रहाचा मोह होतो. 'ऐसा दुर्जयो जो परिग्रहो।' (ज्ञाने.१८.१०६२-१०६६) त्याचा ठावठिकाणा नाहीसा केला तरच भवविजयाचा आनंद प्राप्त करून घेता येतो. 'एऱ्हवीं दारागृहपुत्रीं। नाहीं जया मैत्री। तो जाण पां घात्री। ज्ञानासी गा॥'(ज्ञाने.१३-५५९)

निरभिमान वृत्तीचे साधुपुरुष 'परिग्रही दिसती। परी ते परिग्रंही नसती।' कारण स्वदेह व स्वजन. धनस्त्रीपुत्र यांच्या संबंधात संत सर्वस्वी अलिप्त वृत्तीने वागतात. 'एवं परिग्रही असोन। साधु अपरिग्रहीं पूर्ण।' असे एकनाथांनी म्हटले आहे. (ए. भा. २६-३४५-३४६) ते स्वतः एकनाथांच्या चरित्रावरून आणि चारित्र्यावरून पटण्यासारखे आहे.

(पाहा : अनासक्ती, एषणात्रय, वैराग्य)

अपरोक्षज्ञान : (महानुभाव मत)

अपरोक्ष म्हणजे प्रत्यक्ष ज्ञान. वेदान्ताच्या 'ज्ञानान्मोक्षः' या सूत्राप्रमाणे 'आत्मज्ञानें मोक्षुः' (वि. १३२) असे चक्रधरोक्त सूत्रपाठातही एक सूत्र आहे. अविद्येच्या पारतंत्र्यात सापडलेला जीव मळकर्मांच्या कर्दमात लोळत असतो, त्याला त्यातून आत्मज्ञानाच्या बळावर मुक्त होता येते. पण नुसत्या अविद्यामळकर्मादी पांचपिसींच्या शाब्दिक ज्ञानाने हे होऊ शकत नाही. त्यासाठी महानुभाव मताने अनादी, नित्य व स्वतंत्र म्हणून मान्य केलेल्या चहूं पदार्थांचे ज्ञानच जीवस्वरूपात संचारित झाले पाहिजे. 'ज्ञान मोचकः' (वि. मा.१) यालाच 'ब्रह्मविद्या' म्हटले आहे. परमेश्वराचे यथार्थ ज्ञान करून घेणे हाच खरा मोक्षमार्ग होय. 'ब्रह्मविद्या तो जीवाचा मोक्षमार्गु'(वि. मा. १९३) अर्थात चक्रधरांच्या मताने 'ज्ञानापसि प्रेम उत्तमः' (वि. मा. ३०) भक्तीला महानुभावांनी (भागवतधर्मीयांनी देखील) श्रेष्ठत्व दिले आहे. परंतू त्यांच्या मताने जीवोद्धरणाचे दोन मार्ग आहेत. एक ज्ञानमार्ग नि दुसरा भक्तिमार्ग. दोन्ही बाबत 'परमेश्वरू एकु सोडविता' (वि.मा.३८)

अधिकारी जीवाला परमेश्वरावतार स्वतः किंवा अधिकरणाच्या मुखाने ज्ञान देतात. 'साक्षात्कारें देती: का अधिकरणद्वारें देती:' (वि. मा. १४८) मात्र 'अधिकरणानें अधिकारौनि परमेश्वरूचि उद्धरिती' (वि. ११३) 'परा' वाणीच्या द्वारा परमेश्वर साधकाला बोध करतो. मात्र परा वाणी शक्तिरूप असल्याने ती व्यक्त होत नाही. 'वैखरीद्वारें परेचा व्यापारू :' शब्दांनी झालेले ज्ञान साधकाच्या ठिकाणी मुरावे यासाठी परमेश्वर अधिकारी जीवाच्या ठायी बोधशक्तीच्या संचार करवितो. त्यावेळी तो बोध, ते ज्ञान अनुभवता येते. अर्थात तत्पूर्वी ज्ञानियाने शास्त्राभ्यासाने व प्रत्यक्ष आचरणाने ('असतिपरी' ने) आपले कोवळे ज्ञान परिपक्व करावयास हवे. कारण 'कोमळज्ञानीं विखो विघ्न :' विकारसृष्टीच्या व कर्मसृष्टीच्या देवता कोमळ ज्ञानीयाच्या मार्गात वारंवार अडथळा आणीत असतात. दैवसृष्टीच्या देवता मात्र शाब्दज्ञानियाला कमी लेखून त्याबद्दल उदास राहतात.

नेहमीच्या त्रिकाळ पूजावसराहून वेगळा असा महापूजेचा प्रसंग साधून परमेश्वर दृष्टिद्वारा ज्ञानियाच्या ठिकाणी, अपरोक्षज्ञानाचा संचार करतात. हा दृक् शक्तिपातच होय. या दृष्टीच्या अणीने परमेश्वर जीवस्वरूपीच्या मळाला थोडेसे दूर राहून संचारछिद्र पाडतात. त्यातून 'परमेश्वरु जीवीं आपुली सत्ताशक्ति संचरीतिः' (उद्ध.३०)

आत्मज्ञानामध्ये जीवदेवतादी चहू पदार्थांचे यर्थाथ पण शाब्दिक ज्ञान साधकाला होते. परमेश्वराच्या शक्तिसंचाराने त्याला अपरोक्षज्ञान मिळते. अपरोक्ष म्हणजेच प्रत्यक्ष अनुभूती. अपरोक्षज्ञानाने हे चारही पदार्थ त्याला प्रत्यक्ष दिसतात. त्यावर त्याची सत्ता होते, म्हणजे त्यांच्या अस्तित्वाचे त्याला दर्शन होते. म्हणूनच या ज्ञानाला 'सत्ताज्ञान' असेही म्हणतात. 'सत्ता म्हणजे अस्तित्वाचे दर्शनः' (ल.स्थ.३१) 'सत्ताज्ञान तेचि अपरोक्षज्ञानः' (उद्ध.३३) परमेश्वरी कृपेने झालेला हा एक प्रकारचा साक्षात्कारच होय. त्यामुळे चारही पदार्थांच्या समग्र

स्वरूपाचे दर्शन त्याला निरंतर घडते. अपरोक्ष ज्ञानात ते काहीसे झावळे असते. सामान्यात किंचत स्पष्ट तर विशेषात ते सुस्पष्ट होते. 'तैसें अपरोक्षज्ञानीं स्वरूप देखे परि झावळें देखे:' (दृष्टांतपाठ १०२).

अपरोक्षज्ञान हे अव्यभिचारी असते. ते झाल्यावर ज्ञानिया कधी प्रमादिया होत नाही किंवा त्याला परमेश्वराच्या प्रेमाचे उपायही करता येत नाहीत. ब्रह्मस्वरूपाचा मोक्ष मिळणार अशी आंतरिक सूचनाही प्रथम त्याला मिळते. यानंतर सामान्य-विशेष ज्ञाने मिळवून आपणास ब्रह्मप्राप्तीचा आनंद उपभोगावयास मिळणार अशी खात्री त्याला पटते. अपरोक्षज्ञानाने जन्मजन्मांतरीच्या कर्माचे क्षाळण करणाऱ्या उपायाचे ज्ञान ज्ञानियाला होते. कर्माबरोबर देवतामळांचे दर्शन व मळक्षाळणाचे ज्ञान अपरोक्षज्ञानियाला होत असले तरी, मळांचे क्षाळण अपरोक्षात नाही. ते परमेश्वर प्रवृत्तीनंतर सामान्य ज्ञानात होऊ शकते.

कर्मक्षाळण करीत असता बंधनातून सुटावे, शुद्ध व्हावे असा अपरोक्ष ज्ञानियाचा हेतू असतो. मात्र त्याने देवतांचे ऋण फेडावे असा ईवराचा हेतू असतो. त्यासाठीच परमेश्वर त्याचेकडून कर्मक्षाळण करून घेतो. हे कर्मक्षाळण चालू असता दैवसृष्टीतील सर्व देवता त्याला विघ्न करतात पण अपरोक्ष-ज्ञानिया सामर्थ्यसंपन्न झाल्याने त्या विघ्नांचा परिहार करू शकतो. स्वर्गाचे आमीष दाखवून तपोभंग करणाऱ्या अप्सरांप्रमाणे 'ब्रह्मादिक आपुलेया पदा नेयावेया येति : परि तो तयांची वासुही (वाट देखील) न पाहे :' (उद्ध.३८) 'अष्टभैरव हालवीती : डंडळवीती : परि तो जैसा कही तैसाचि : (उद्ध.३९) विश्व व माया या देवता आपला साध्यानंद त्याचे ठायी संचरवितात. 'ब्रह्मतुल्य आनंद विघ्नत्वें प्रगटति:' (उद्ध.४०) त्यामुळे भ्रांत झालेला अपरोक्षज्ञानिया दासभावाने अंगलग सेवा करू लागतो. तेव्हा तो संकटमुक्त होतो.

अपरोक्ष ज्ञानाने चहू पदार्थांचे दर्शन होते म्हणजे काय ? अविद्या विरहित केवळ जीवस्वरूप व मूळसृष्टीपासूनची सर्व कर्मे आणि सर्व देवतांचे मळ, विश्वमळाची आठही कारणभूते व स्वतंत्र अविद्या इतक्या गोष्टी जीवस्वरूपाच्या ठिकाणी त्याला दिसतात. आपल्या ठिकाणी नवीन देहरचनेचे, त्यात शिरण्याचे व बाहेर पडण्याचे सामर्थ्य प्राप्त झाल्याचे त्याला जाणवते. तसेच देवतांचे अव्यक्त स्वरूप, त्यांच्या ठायीचे ज्ञानसुखादी पंचप्रकार, देवतांचे सेवाकर्म, त्यांच्या ब्रह्मावस्था, कर्मसृष्टी व विकारसृष्टी यांच्या देवतांचे स्वाधीनत्व, दैवसृष्टीचे क्रुद्धत्व आणि देवताविघ्नांचा नाश करण्याचे ज्ञान इतक्या गोष्टी ज्ञानियाला दिसतात, जाणवतात. अपरोक्ष ज्ञानियाला दोन्ही प्रपंच, (कारण व कार्य) पंचभूते व त्रिगुण यांचा कर्दम झालेला दिसतो. 'चेइलेया स्वप्नु लटिका : तैसा अपरोक्षज्ञानिया प्रपंच मिथ्या :' (वि. मा. १९९)

त्र्यंशांपलिकडील अव्यक्त ईश्वरस्वरूप, अन्यत्राचेनिप्रमाणे त्या स्वरूपात असलेली देवतासामर्थ्ये, गुणधर्मरूप शक्ती, ईश्वरानुभूती व ब्रह्मांनद भोगत असलेले जीव, त्रिविध माया, त्यापलिकडील कैवल्यस्वरूप, चारही दाने देण्याचे ईश्वरी सामर्थ्य, जीवोध्दरणाची तळमळ व चेतनाशक्तीचे सेवाकर्म, इतक्या गोष्टी परमेश्वर स्वरूपाच्या ठिकाणी अपरोक्षज्ञानियाला दिसतात आणि भावतात.

अपरोक्षज्ञान : आत्मानुभव किंवा आत्मबोधाची प्राप्ती
(पाहा : साक्षात्कार, मोक्ष, विज्ञान)

अभक्त : ईश्वराविषयी अत्यंत अनुराग किंवा प्रीती असणारा ईश्वरभक्त, तर ईश्वराविषयी अप्रीती असणारा तो अभक्त. 'तो भगवत्‌भजनीं पाठिमोरा।' खरा भक्तिभाव तेथे नसतो. 'जीवीं द्रव्याशा बाह्य विरक्ती' अशा दांभिकाचे भजन केवळ उदरभरणार्थ चाललेले असते. 'तेणें भजनें जनार्दन। अणुमात्र जाण तोषेना।' (ए.भा.२७-१६२)

ज्यांचे धनावरी चित्त। ते केवळ जाण अभक्त।
(ए. भा. ११-७५१)

भक्तांचे मोक्षसाधन सर्वस्वी मीच असतो, अभक्त मात्र विविध साधनांसाठी व्यर्थ शिणतात.

मोक्षालागी ज्ञानसाधन। धर्मालागी स्वधर्माचरण।
स्वामित्वालागी दंडधारण।
अर्थोद्यम जाण जीविकावृत्ती।
इहामुत्र कामभोग।
तदर्थ करिती योगयाग।...

इत्यादी 'साधनप्रयोग अभक्तां' (ए. भा. २९-६०२-६०४) त्यामुळे 'कामक्रोध अभक्तां बाधिती।' (ए. भा. ४. १७५),

'अभक्तां भोगक्षये पुनरावृत्ती ।' (ए. भा. २९-६०८)

त्यासी पुन: पुन्हा स्वर्गलोक ।
पुन: पुन्हा भोगति नरक ।
पुन्हा पाताळ मृत्युलोक । नाना योनी दु:ख भोगिती ॥
(ए.भा.२०-१८४)

जे चुकले भक्तिपंथा ।... देह अहंता सोशिती ।
(ए.भा.२९-९३)

आम्ही ज्ञाते, आम्ही योगी । आम्ही प्रवर्तक कर्ममार्गी ।
पांडित्ये होऊनि गर्वारूढ । दु:ख दुर्वाड भोगिती ॥
(ए.भा.२९.८९-९१)

भक्ताभक्तांची कर्मगती भगवंतच चालवितो पण भक्त अलिप्त स्थितीने वागतात. परंतु अभक्त हे संसारात 'अति बद्ध' असतात. 'अभक्तां बंधन अहंभावें' (ए.भा.३१-३२३) केवळ ईश्वरविषयक अप्रीति किंवा अहंभाव यामुळे अभक्त दुर्गतीला जातात. पण ईश्वराशी कट्टर शत्रुत्व करणारे मात्र उद्धरून जातात. त्यांची विरोधभक्तीच त्यांना सद्गती मिळवून देते. हिरण्यकश्यपू, कंस, शिशुपाल यांच्या चरित्रकथा हेच सांगतात.

ऐसें वैरवशें उद्भट । क्रोधें कृष्णध्यान उत्कट ।
तें वैरभावें वरिष्ठ । तद्रूपता स्पष्ट पावलें द्वेषें ॥
(ए. भा. ५-५२६)

अभाव : वैशेषिक दर्शनाने मूलतत्त्वे म्हणून जे सात पदार्थ मानले आहेत, त्यातील शेवटचा पदार्थ 'अभाव' होय. इंद्रियार्थ संनिकर्षाने प्रत्यक्ष ज्ञान घडते. इंद्रियार्थ संनिकर्षाचे नैयायिकांनी सहा प्रकार केले आहेत. त्यापैकी शेवटला 'विशेषण-विशेष्यभाव संनिकर्ष' अभावाच्या प्रत्यक्ष ज्ञानाचे वेळी होतो. 'येथे जमीनीवर घट नाही' म्हणजेच घटाभाव आहे. हे अभावाचे ज्ञान प्रत्यक्षाने होते. 'घटाभाव' हे जमीनीचे विशेषण. जमीन हे विशेष्य. जमीन आणि घटाभाव ह्यामध्ये विशेष्य-विशेषण संबंध आहे. त्यामुळे अभावाचे ज्ञान प्रत्यक्ष होते, असे वैशेषिकांचे मत आहे. वेदान्ती व भट्टमीमांसक 'अभाव' ज्ञानासाठी 'अनुपलब्धी' नावांचे स्वतंत्र प्रमाण मानतात. नैयायिकांस ते मान्य नाही.

नैयायिकांची प्रमेय-प्रमाण परिभाषा मराठी संतवाङ्मयात फारशी वापरली जात नाही. 'अभाव' ह्या संज्ञेचाही त्यांनी मोठ्या प्रमाणावर उपयोग केलेला दिसत नाही. विवेकसिंधु, अमृतानुभव या ग्रंथांतून अप्रत्यक्षपणे त्याचे निर्देश आलेले आढळतात इतकेच.

वर घटाभावाचे जे उदाहरण उल्लेखिलेले आहे, त्याचा अप्रत्यक्ष उपयोग पुढील ओवीत ज्ञानेश्वरांनी केला आहे.

कां भूमी कुंभ ठेविजे । तैं सकुंभता अुपजे ।
तो नेलया म्हणिजे । तेणेंवीण ॥
परी हे दोन्ही भाग । न सिवती भूमीचें अंग ।
तेव्हेळीं भूमीचें अंग । चोख जें असे ॥
(अमृता.-४-४२-४३)

सकुंभ भूमी किंवा अ-कुंभ भूमी दोन्ही वेळी भूमीने तिचे भूमीपण सोडलेले नाही. हा दाखला निखळ ज्ञानस्वरूप परमात्मा हा ज्ञान -अज्ञानविहिन दृङ्मात्र द्रष्टा आहे, हे पटवून देण्यासाठी ज्ञानेश्वरांनी घेतला आहे. शून्यवाद खंडणाच्या -आत्यंतिक अभाव न मानण्याच्या -विवेचनातील हा युक्तिवाद आहे. संहाराच्या एका प्रकारात आत्यंतिक अभावाची कल्पना महानुभावांनीं जशी स्वीकारली आहे, तशी ब्रह्म वा ब्रह्मांडाच्या अभावाची कल्पना ज्ञानेश्वरादी मंडळी स्वीकारत नाहीत. शून्यवाद मराठी संतांना मान्य नाही ब्रह्म किंवा आत्मा नाही, अशी जागा किंवा असा क्षण पूर्णाद्वैती ज्ञानेश्वर - एकनाथादी मंडळींना संभाव्य वाटणार नाही, हे उघड आहे. म्हणून अभाव किंवा शून्य या पदार्थांची ते कल्पना करू शकत नाहीत. पंचम प्रलयाच्यावेळी देखील सर्व तत्त्वे आधीच्या तत्त्वात विलीन होत होत अखेर प्रकृति-पुरुष तत्त्वात लय पावली तरी ते पुरुष तत्त्व, ती चित्वस्तु बीजरूपाने 'असतुचि असे'. म्हणून तर पुन्हा 'सोऽहं' च्या उच्चाराने सृष्टीचक्राला चालना मिळते. संतांच्या दृष्टीने 'अभाव' हा पदार्थ कुठे नाहीच, कारण सारे काही भावरूप, चिद्रूप आहे. हाच विचार विवेकसिंधूमध्ये पुढील ओवीत मांडला आहे.

ज्ञान म्हणो तऱ्ही नाहीं जाणीव ।
अज्ञान म्हणों तऱ्ही नाहीं नेणीव ।
अभाव म्हणों तऱ्ही नवल ठेव । आनंदाची ॥
अभाव म्हणिजे ते शून्य ।
शून्येवादियांचे मत्त तें जघन्य ।
म्हणौनि जगीं म्हणसी काये गा धन्य । ब्रह्मविदु जे ॥
(वि. सिं. ३-९-१०)

ब्रह्म तत्त्व हे सत् आहे, चित् आहे, तसेच ते आनंदरूप आहे. सद्सत्, चिद्चित् आणि सुखदु:ख यांच्या अतीत असे जे ब्रह्म तत्त्व किंवा आत्मतत्त्व आहे, त्याची प्रत्यक्ष अनुभूती निखळ आनंदरूपाने प्रत्ययास येत असता, त्याचा अभाव किंवा शून्यत्व मान्य कसे होईल ? हा विचार वरील ओव्यात स्पष्टपणे मांडला आहे. त्यापुढे मुकुंदराज शून्यवादाचे खंडनच करीत आहेत.

(पाहा : शून्यवाद)

महानुभावांचा कारणप्रपंच नित्य, भावरूप पदार्थ आहे. संहारकाळी कारणप्रपंचाचा नाश होतो पण तो प्रपंच अनित्य व व्यभिचारियाच आहे. (विचारमाला-१६२ व विचार ६३) त्याचा विनाश होणे, याचे दोन अर्थ महानुभावांनी केले आहेत. 'विलय म्हणजे अत्यंत अभाव : यथा दिवा फुंकलिया प्रकाश नाही झाला, तैसा मळांचा असद्भावो जाला :' (ल.बं.संहार २) या मताप्रमाणे 'अभाव' हा पदार्थ महानुभावांना मान्य असावा असे वाटते. परंतु 'विलया जाए:' म्हणजे 'कार्यप्रपंच विघटित होऊन कारण प्रपंचाच्या ठाई जाए:' असा अर्थ करणारांच्या मताने विलय म्हणजे विनाश किंवा आत्यंतिक अभाव नव्हे. संहार म्हणजे 'रचना मोडे' म्हणजे- 'स्थूळ सूक्ष्म प्रपंचाचा सांघात मोडे :' (संस. प्रमेय १) असा अर्थ केल्यास 'अभाव' पदार्थ महानुभावांनाही मान्य दिसत नाही.

पंडिती वळणाने टीकालेखन करणाऱ्या दासोपंतांनी 'ग्रंथराज' या प्रकरणात अभावाच्या पोट-प्रकारांची दखल घेतलेली दिसते. अभावाचे सहा प्रकार ते वर्णन करतात. 'अभावो बोलिजे प्रसिद्धु। जाणावा तो षड्विधु।' (ग्रं.रा. ५.३२) प्राग्भाव, प्रत्यग्भाव, अन्योन्याभाव, प्रध्वंसाभाव, अत्यंताभाव आणि पृथक्सद्भाव अशा नावांची नोंद (प्र. ५-३३-३४) करून पुढे त्याची लक्षणे सांगतात.

निर्माणापूर्वी घटाभावना। तो प्राग्भाऊ जाण सुजाणा।
प्रस्तुत घटा आवर्तमाना। प्रत्यग्भाउ बोलिजे॥
घटीं अभावना पटाची। पटीं अभावना घटाची।
जाण अन्योन्याभावाची। ऐसी स्थिती॥
प्रत्यक्ष घटाच्या विनाशु। जाणावा तो प्रध्वंसु।
अभाव चतुष्टयाचा प्रकाशु। ऐसा आथी॥

(५-३६-३८)

हे चारी अभाव भावाश्रित आहेत. 'यालागीं भाउ चि तया अतरीं। वर्ते निरंतरु'॥३५॥ या अभावचतुष्टयाच्या स्वरूपात तत्पूर्वी व नंतरही भावाला (अस्तित्वाला) स्थान असतेच म्हणून त्यांना खरंखुरं 'अ-भाव' रूप आहे, असे म्हणता येत नाही, असे दासोपंत दाखवून देतात. 'ऐसे हें अभाव चतुष्टय। भावाश्रित नित्य ज्ञेय।' (ग्रं. रा. ५-४०-४८).

'अभाव म्हणजे काहीच नाही' हे जरी खरं असले तरी आपण त्यासंबंधी बोलत असतो. नकारात्मक विधानांना तर्कशास्त्रदृष्ट्या काही अर्थ असतोच. ज्या इंद्रियाने एखाद्या विषयाचे प्रत्यक्ष ज्ञान होते, त्याच इंद्रियाने त्या विषयाच्या अभावाचेही प्रत्यक्ष ज्ञान होते, असे नैयायिकांचे मत आहे 'सकुंभ आणि अकुंभ जमीन' हिचे ज्ञान चक्षूरिंद्रियानेच होते...

पाचवा अत्यंताभाव त्याचे उदाहरण 'वंध्येचा पुत्र जैसा' असे दासोपंत देतात. पण हे त्यांचे त्यांनाच योग्य वाटत नाही. घटाच्या उदाहरणाने अत्यंताभावाची कल्पना स्पष्ट करता येत नाही. 'वंध्येते पुत्र नाही' या शब्दांनी देखील या अभावाची कल्पना स्पष्ट होत नाही. 'तेथे भाव (ना) नसतां काई। अभावरूप' असा प्रश्न त्यांना पडतो. तरी देखील ते या उदाहरणाचे समर्थन करण्यासाठी लिहितात—

वंध्या ते वंध्याचि खरी। पुत्रु तो पुत्रु अवधारी।
उभय भाव निर्धारीं। अभावो तो॥

(ग्रं.रा.५-५५)

'पृथग् सम्द्राउ सर्वथा। बोलिजे सहावा।' (५-३४) प्रारंभी आणि शेवटी मातीच असते. तिच्या ठिकाणी काही घट नसतो पण माती खेरीज ' न वर्ते घटु'. पाण्याशिवाय कल्लोळ किंवा किरणावेगळे मृगजळ असत नाही. त्याप्रमाणे अधिष्ठानभूत असे ब्रह्मतत्त्व (सत्-सत्य) असल्याखेरीज विर्वतरूप संसाराचे भान निर्माण होणार नाही; हाच पृथक् असा सत्चा अभाव होय. 'भासता भेदु निजाकारें। अभेदु वर्ते सत्याकारें।' आभासरूप संसाराचे भान हे मिथ्या असते. 'आभासु असतांहि परी। नीलवर्णु नाहीं अंबरीं।' भावाचा अभाव आणि अभावाची भावना असे संसाराचे जे भान त्यालाच सत् अभाव असे म्हणावयाचे. हाच केवळ खरा 'अभाव' होय.

ब्रह्मचि सत्य अधिष्ठान। नि:प्रपंच निरंजन।

तें येणें विवर्तेकरून । अनारिसें नव्हे ॥
ना प्रपंचु ऐसें जें भान दिसे ।
तें ब्रह्मचि परि आन नसें ।
सत्य किरण मात्र जैसें । मृगजळाचें ठाईं ।
(ग्रं. रा. प्र. ५-६८,६९)

अभिचार : अभिच्र् म्हणजे यातुविद्येचा दुष्ट कृत्यासाठी उपयोग करणे. मंत्रसामर्थ्याचा कुकर्मासाठी उपयोग करणे. जारणमारण, उच्चाटन, स्तंभन, मोहन, वशीकरण, इत्यादी क्रियांना 'अभिचार कर्मे' म्हणतात. या तऱ्हेच्या कृत्यांना उपयोगी पडणारे मंत्र अथर्ववेदामध्ये आहेत. अथर्ववेदाचा भर यातु विद्येवर, जादूटोण्यावर आहे. मंत्रसामर्थ्याच्या बळावर विशिष्ट कर्मकांडाच्या द्वारा आपणास हव्या त्या गोष्टी करण्यास देवतांना भाग पाडणे, अशा वृत्तीने अथर्वन् कुलातील मंत्रद्रष्ट्यांनी 'अथर्वण सूक्ते' रचिली आहेत. 'मद्य-मांस-मैथून प्रसंग' यासाठी यज्ञकर्म करणारे अभिचारिक होत. शुद्ध वेदविधानाला सोडून ते 'अविधी पशूतें घातु करिती ।' (ए. भा. ५-२७७) या पापाचे फळ म्हणून त्या याज्ञिकांच्या मरणांती 'भक्षिले पशु भक्षिती त्यांसी ।' अशी भीती भागवतकार घालतात.

जे करिती अभिचारक्रिया । तेणे कर्मे आपआपणिया ।
सृजिला राया निजघातु ।
(ए. भा. ५-२८६)

अर्थकाम साधण्यासाठी जे पुरुष अभिचार धर्माचा अवलंब करतात 'ते पुरुष जाण आत्मघाती ।'

एकनाथांनी पढिक पंडितांच्या यादीत वेदविरोधी 'आगम' ग्रंथांचे पांडित्य संपादून अभिचार कर्मे करणारांचा उल्लेख केला आहे. (ए.भा.५-२८६)

आगमीं नेटका मंत्रतंत्री । शैवी वैष्णवी दीक्षेची परी ।
सौर शाक्त अभिचारी । नाना मंत्री प्रवीण ॥

एकनाथी भागवताच्या १३ व्या अध्यायात तमोगुण वृद्धीची कारणे सांगतांना तंत्रमार्गीयांच्या अभिचारिक कर्माचे वर्णन आले आहे. (ए.भा.१३.१२०)

तेथींचा आगम अभिचारिक । वेदविरुद्ध मार्ग देख ।
वारुणी माध्वी मद्योदक । आवश्यक सेविती ॥

पाखंडी, वेषधारी, वृथा मुंडी अशांच्या सहवासात चव्हाट्यावर वा परद्वारी, मध्यरात्री, प्रेतभूतपिशाच्च विद्येच्या सिद्धीसाठीं 'क्रियारंभु जारणमारण । मोहन स्तंभन उच्चाटण । का करावें वशीकरण ।...

यासारख्या तामस कर्माच्या व्यापारात ते गढलेले असतात. त्यांची ममता देखील तामसी असते. त्या पोटी ते 'अभिचारिकी जे मंत्रज्ञ । ते मानी माझे आप्त स्वजन ।' (ए. भा. २५-१३३) आणि त्यांची उपास्य दैवतेही 'शाकिनी डाकिनी' सारखी अघोरकर्मी असतात.

ज्ञानेश्वरांनी १६ व्या अध्यायात आसुरी संपत्तीच्या व्यक्तिमत्त्वाचे त्याच्या शब्दात प्रभावी चित्रण केले आहे. त्या मध्ये तो म्हणतो की —

माजिरां अन्नपानीं । प्रमदांचा आलिंगनी ।
मी होईन त्रिभुवनीं । आनंदाकारू ॥
(ज्ञाने. १६-३६२)

त्यासाठी तंत्रमार्गाचा जीर्णोद्धार करण्याची मनिषा तो धरतो —

आतां लोपला अभिचारू ।
त्याचा करीन मी जीर्णोद्धारू ।
प्रतिष्ठीन परमारू । यागवरी ॥
(ज्ञाने. १६-३६०)

पिशाच्च्यादिकांना वश करून देणारी अघोर विद्या संपादन करणारांना परिणामत: भूतखेतादिकांची गती मिळते, असे गीतेच्या आधाराने ज्ञानेश्वर सांगतात. ज्ञानेश्वर लिहितात- देवतांची उपासना करणारे मरणोत्तर देवलोक मिळवतात, पितरांसाठी श्राद्धपक्ष करणारे पितृलोकी जातात, त्याप्रमाणे भूतखेतादी क्षुद्र दैवतांची उपासना करणारे भूतत्वाला प्राप्त होतात.' (ज्ञाने. ९-३५५-३५८)

अहंकार, बल, दर्प, काम, क्रोध आणि द्वेष या साही दोषांनी भारलेल्या ह्या आसुरी लोकांकडून जी अभिचार कर्मे होतात, त्यामुळे मी परमात्मा तिन्ही बाजूने कसा दुखावला जातो, हे सांगताना ज्ञानेश्वर लिहितात —

पहिले तंव धनुर्धरा । आपुलिया मांसरुधिरा ।
वेचु करिती अभिचारा- । लागौनिया ॥
तेथ जाळिती जिथें देहें । यांमाजीं जो मी आहे ।
तया आत्मया मज घाये । वाजती तें ॥
आणि अभिचारिकीं तिहीं । उपद्रविजे जेतुले कांहीं ।
तेथ चैतन्य मी पाहीं । शिणु पावे ॥

शिवाय सती, सत्पुरुष, तपस्वी, संन्यासी, भक्त आणि

महात्मे यांना 'तयां द्वेषाचेनि काळकुटें। बासटोनि तिखटें। कुबोलाची सदटें। सूति कांडे ॥' (ज्ञाने.१६-३९८-४०४)

अशांना नरकवासाची दु:खे कल्पांतापर्यंत कशी भोगावी लागतात, त्याचे वर्णनही ज्ञानेश्वरांनी तपशीलाने पुढे केलें आहे. (ज्ञाने. १६-४०५-४२०)

(पाहा : आगम, तंत्रमार्ग)

अभेदभक्ती : (पाहा : अद्वैतभक्ती, पराभक्ती, ज्ञानीभक्त)

अभ्यास : अभ्यास म्हणजे सराव, उजळणी, कौशल्य संपादन करण्यासाठी एकच गोष्ट पुन: पुन्हा करणे. सतत प्रयत्न करणे असाही त्याचा अर्थ होतो. ज्ञानेश्वरांनी 'अभ्यासयोग' अशी संज्ञा वापरून अभ्यासाला, पुरुष-प्रयत्नाला योगाच्या पातळीवर नेले आहे. रामदासांनी 'यत्न तो देव जाणावा।' यासारख्या उक्तींमध्ये यत्न, प्रयत्न या संज्ञा 'अभ्यास' या अर्थीच वापरल्या आहेत. सरावाने माणसाला कोणतीही गोष्ट साध्य करून घेता येते. हा व्यावहारिक जीवनातील अनुभव आध्यात्मिक क्षेत्रातही लागू पडतो. प्राणायाम, आसन, मुद्रा, बंध इत्यादी योगक्रिया अभ्यासानेच साधता येतात, ज्ञान, वैराग्य, कर्म, भक्ती यांचेबाबतही अभ्यासाची अपेक्षा असते.

ओलें मूळ भेदी खडकाचें अंग।
अभ्यासासी सांग कार्यसिद्धि।
दोरें चिरा कापे पडिल्या कांचणी।
अभ्यासें सेवनीं विष पचे।

(तु.गा.१४००)

दुसऱ्या एका अभंगात बचनाग यासारखे विष खाऊन पचवायचे किंवा भुजंग पकडण्याचा सराव करावयाचा, ही उदाहरणे देऊन तुकाराम पुढील सिद्धांत मांडतात

असाध्य ते साध्य करितां सायास।
कारण अभ्यास तुका म्हणे।

(तु. गा.२९८)

आध्यात्मिक क्षेत्रात इंद्रिये व मन यांना काबूत आणणे, ही प्राथमिक गरज असंते. कारण या दोघांची विषयोपभोगाबाबतची आसक्ती अनावर असते. 'मन माझें चपळ न राहे निश्चळ। घडी एक पळ स्थिर नाही।' (तु. गा. १७३७) हा तुकारामांप्रमाणे सर्वांचाच अनुभव आहे. त्यावर उपाय एकच तो म्हणजे अभ्यास. श्रीकृष्ण सांगतो की, माझ्या स्वरूपाच्या ठिकाणी तुझे मन अणि बुद्धि एकत्रित कर. 'येतुलेनि सर्वव्यापी। मीचि होसी ॥' (ज्ञाने. १२-१०२) यासाठी देखील अभ्यास हवा, सराव हवा. मनाचे एक बरं आहे की ते आवडीच्या ठिकाणी रमते. 'मन गोडीचिया ठाया सोके।' (ज्ञाने. ६-४२०) याकरिता दिवसाकाठी एक निमिषभर तुझे चित्त माझ्या ठायी स्थिर करीत जा. हा वेळ सरावाने जसजसा वाढवित जाशील तसतशी विषयांबद्दलची अरुची वाढत जाऊन तुझे मन हळूहळू मद्रूप होईल. हाच 'अभ्यासयोग' होय. (ज्ञाने. १२-१०५-११०) असे ज्ञानेश्वर सांगतात. तुकारामांप्रमाणे ज्ञानेश्वरही समर्पक उदाहरणे देऊन अभ्यासाची महती गातात. ते लिहितात—

अगा अभ्यासयोगु म्हणिजे। हा एक जाणिजे।
येणें कांहीं न निपजे। ऐसें नाहीं ॥
पैं अभ्यासाचेनि बळें। एकां गती अंतराळें।
व्याघ्र सर्प प्रांजळे। केले एकीं ॥
विष की आहारीं पडे। समुद्रीं पायवाट जोडें।
एकीं वाग्ब्रह्म थोकडें। अभ्यासें केलें॥
म्हणोनि अभ्यासासि कांहीं। सर्वथा दुष्कर नाहीं।
यालागीं माझां ठायीं। अभ्यासें मिळ॥

(ज्ञाने.१२.११०-११३)

वामनपंडितही चित्त चैतन्यरूप करण्यासाठी सगुणरूपाचे सतत चिंतन करणे, ध्यान करणे याला 'अभ्यासयोग' म्हणतात.

पुन: पुन्हा जे चित्तास। चिदात्मस्फूर्ती तो अभ्यास।
एतद्रूप योग जो त्यास। अभ्यासयोग म्हणावा॥

(य.दी.८-३७६)

चित्त चैतन्य जाहालें। जेथ यातायात निमालें।
घनानंद जे॥

(ज्ञाने. ८-८५)

हे अंतिम उद्दिष्ट साधण्यासाठी 'तरी अभ्यासूनि आदी पाहें। चित्त वरील आत्मयातें॥ (ज्ञानें. ८-८३)

येणेंचि अभ्यासेंसि योगु। चित्तासि करीं पां चांगु।
अगा उपाय बळें पंगु। पहाड ठाकी॥

(ज्ञाने.८-८१)

कारण मन कितीही चपळ व बलवान असले तरी

वैराग्याच्या अभ्यासाने ते स्थिरावते. 'योगबळेसि न तुके। मनोबळ ॥'

(ज्ञाने. ६-४२७)

अमृतत्व : ऐहिक जीवनातील अपूर्णता किंवा अभावात्मक्ता दूर करण्यासाठी मानवी कल्पनेने सर्व दृष्टीने परिपूर्ण अशी दिव्य सृष्टी निर्माण केली. त्यामध्ये सर्व इच्छा पूर्ण करतील अशा कल्पतरू, कामधेनू, चिंतामणी इत्यादी गोष्टी कल्पिल्या या मालिकेतील पहिल्या क्रमांकाचे स्थान अमृताला द्यावे लागते. अमृत हे समुद्र मंथनातून निघालेले व देवांना अमरत्व देणारे दिव्य पेय होय. स्वर्गसुखाच्या कल्पनेत अमृतप्राशन महत्त्वाचे गणले गेले आहे. यज्ञयागाचे अवडंबर माजविणारे भोगासक्त कर्मठ ज्याची अपेक्षा करतात त्या स्वर्गीय सुखाचे वर्णन करताना ज्ञानेश्वर लिहितात—

जेथ महासिद्धींची भांडारे। अमृताचीं कोठारें।
जिथें गांवी खिल्लारें। कामधेनूंची ॥

(ज्ञाने.९-३२१)

मरणाच्या भीतीने ग्रासलेल्या जीवाला दिलासा देण्यासाठी मानवी मनाने अमरत्व देणाऱ्या अमृताची कल्पना केली त्या 'अमृताची कोठारें स्वर्गांत आहेत असे येथे म्हटले आहे. 'दैवें अमृत कुंभ जोडिला।' (ज्ञाने. २-२५२) असाही उल्लेख ज्ञानेश्वर एके ठिकाणी करतात, तेथे अमृताचे दुर्लभत्व त्यांना अभिप्रेत आहे.

कविकल्पनेतील या दिव्य पेयाशी भक्तिमार्गीयांनी भक्तीसुखाची सांगड घातली आहे. भक्तीचा आनंद अमृतापेक्षा कसा मोठा आहे 'भक्तीसारामृत श्रेष्ठ कलियुगीं ॥' हे नाममहात्म्यपर अभंगांवरून स्पष्ट होते. 'अमृताहुनि गोड नाम तुझे देवा।' 'नामयाची वाणी अमृताची खाणी।' नाम हे अमृत भक्तांसी लाधले। 'वदनीं तुझें नाम अमृत संजीवनी।' या प्रकारची असंख्य वचने संतांच्या अभंगातून आढळतात. नाममहात्म्य गाताना संतवाणीने जणू काही अमृताला अमर(अक्षर) करून टाकले आहे.

ज्ञानेश्वरांनी तर 'अमृतासी चुकी ठेवी गोडिसपणे।' किंवा 'अमृतासी पैजां जिंके। ऐसीं अक्षरें रसिके मेळविन।' अशा प्रतिज्ञावचनांमध्ये अमृताला उपमान करून मराठी शब्दकळेचा व आपल्या विशिष्ट शैलीचा सार्थ गौरव केला आहे. इतकेच नव्हे तर, आपल्या एका ग्रंथाच्या नावातही 'अमृत' या संज्ञेला त्यांनी स्थान दिले आहे. 'अमृतानुभव' हे ग्रंथ नाम रूढ असले तरी ज्ञानदेवांनी दिलेले 'अनुभवामृत' हे नाव आशयदृष्ट्या अधिक सार्थ व समर्पक वाटते. कारण ज्ञानेश्वर आपल्या आध्यात्मिक जीवनातील अलौकिक अनुभवाला— आत्मसाक्षात्काराला येथे शब्दरूप देत आहेत. या अनुभवाचे वर्णन उपनिषदांनी 'रसो वै स:' असे केले आहे. आत्मसाक्षात्कार, ब्रह्मसाक्षात्कार वा पराभक्ती यांची ब्रह्मानंद ही फलश्रुती आहे. तोच 'अमृतानुभव' होय.

या ग्रंथाच्या फलश्रुतीमध्ये ते म्हणतात—

ज्ञानदेवो म्हणे श्रीमंत। हें अनुभवामृत।
सेऊनि जीवन्मुक्त। हें चि होतु ॥

(अमृता.१०-१९)

पूर्णाद्वैती चिद्विलासाचे प्रतिपादन म्हणजे एक विलक्षण अलौकिक अनुभव आहे. जीवन्मुक्तीमध्येच त्याची परिणती होणार हे नि:संशय. या अनुभवामृताच्या आस्वादानंतर आस्वादकांमध्ये हा मुक्त, हा मुमुक्ष, हा बद्ध असा भेद उरतच नाही. ('आतां लाधतां हा स्वाद। मोडती अधिकार भेद ॥') (नित्यानं. १०-२३८) म्हणोनि अनुभव असे सिद्ध। परी अनुभवामृतीं विशेष स्वाद। ओगरिला हा पूर्ण आनंद। आनंदामाजीं। (नित्यानंदै- १०-२३७) याच अर्थाने ग्रंथांच्या शेवटी ज्ञानेश्वर पूर्ण आत्मविश्वासाने म्हणतात— 'अनुभवामृतें येणें। सणु भोगिजे सणें। विश्वाचेनि ॥

(अमृता.१०-३१)

अर्थ : संस्कृत शब्दकोशात 'अर्थ' या संज्ञेचे अनेक अर्थ दिले आहेत. व्यवहारातही हा शब्द निरनिराळ्या अर्थाने आपण वापरतो. अर्थ म्हणचे द्रव्य, संपत्ति. 'धर्म-अर्थ-काम-मोक्ष' या पुरुषार्थ मालिकेतील अर्थ शब्द जीवननिर्वाहासाठी आवश्यक असणारी द्रव्यात्मक वा धनस्वरूप साधनसंपत्ती असाच आहे. 'जोडोनियां धन उत्तम वेव्हारें। उदास विचारें वेंच करी।' या उक्तीतील धन शब्द 'अर्थ' म्हणजे संपत्तिद्योतकच आहे. 'अर्थी ही संज्ञा 'अर्थार्थी तो धनकाम।' धनाची वा धनसदृश भोगविषयांची इच्छा करणारा, अशा अर्थाने वापरली जाऊन 'आर्त आणि अर्थार्थी हे दोघे सकाम भक्त होत' असे

म्हटले जाते. अर्थ या संज्ञेची अर्थव्याप्ती येथे द्रव्याकडून सर्व विषयांपर्यंत जाऊन पोहोचते. 'इंद्रियार्थ संनिकर्ष:' यामधील अर्थ शब्दाचा अर्थ इंद्रियांचे विषय असाच होतो. भोग्य किंवा आस्वाद्य गोष्टी म्हणजे अर्थ. 'इंद्रिये आपलालां अर्थी वर्तती। तया नाव... भोगणे जया॥' (ज्ञाने. १५-३७४) शब्दार्थ म्हणजे शब्दाचा प्रतिशब्द किंवा सदृश शब्द. 'त्यात काही अर्थ नाही' या सारख्या वाक्यात अर्थ शब्द सार किंवा मर्म वा महत्त्व या अर्थाने येतो. 'तत्त्वमसि' या शब्दसंहतीचा अर्थसंकोच होऊन 'गाठी पैसा हवा' असा अर्थ व्यवहारात अलंकारिक बोलण्याचे वेळी घेतला जातो. त्याचप्रमाणे सार-स्वरूप वा सर्वाधिक मोलाची वस्तू म्हणजे 'ब्रह्म' असा अर्थ 'अर्थ' या संज्ञेला प्राप्त झाला आहे. 'देखे प्राप्तार्थ जाहले। जें निष्कामता पावले।' येथे प्राप्तार्थ या शब्दाचा अर्थ ब्रह्म वा जीवनाचे अंतिम उद्दिष्ट वा प्राप्त झालेले साफल्य असा करावा लागतो. येथे अर्थ म्हणजे अंतिम मूल्य, वस्तू, किंवा ब्रह्म होय.

अर्थापत्ति : वाक्याच्या अर्थात समाविष्ट असलेला सूचित पण निश्चित अर्थ म्हणजे अर्थापत्ती होय. पूर्वमीमांसकांनी अर्थापत्तीला स्वतंत्र प्रमाणाचा दर्जा दिला. पुढे विशिष्टाद्वैतवादी वेदान्त्यांनी त्याला मान्यता दिली. 'लठ्ठ देवदत्त दिवसा जेवत नव्हता/जेवत नाही' या वाक्यात 'तो रात्री जेवतो/जेवत असतो' हा अर्थ गर्भित आहे. हा अर्थ ज्ञानाच्या ज्या साधनाने प्राप्त होतो त्याला 'अर्थापत्ती' म्हणतात. या अर्थापत्तीतूनच काव्यशास्त्रातील ध्वनिवाद आणि व्यंजना ही शब्दशक्ती इत्यादी भाग निघाला असावा. अर्थापत्तीमध्ये जे ध्वनित आहे ते अर्थावलंबित आहे. विधानाच्या अर्थाला मान्यता देऊनच सूचितार्थाकडे जावे लागते. म्हणून त्याला अनुमितही म्हणता येत नाही. मीमांसक सोडून इतर दर्शने अनुमान प्रकारात अर्थापत्तीचा समावेश करतात, पण ते बरोबर नाही. कारण विधानाच्या नुसत्या आकारावर 'सूचित अर्थ' अवलंबून नसतो. विशिष्ट अर्थ लक्षात घेतल्याशिवाय 'अर्थापत्ती' होऊ शकत नाही.

(पाहा : प्रमाण)

अर्धमात्रा : अर्धमात्रा हा शब्द योगशास्त्राप्रमाणे ध्वनिशास्त्रात व मंत्रशास्त्रातही उपयोगिला जातो. मात्रा शब्द तर आयुर्वेदाप्रमाणे संगीतशास्त्र, छंद:शास्त्र यातही योजलेला आढळतो. उदा.- सूतशेखर मात्रा, झपतालाच्या मात्रा, चंद्रकांत जातीच्या २६ मात्रा इत्यादी. येथे मात्रा शब्दाचा अर्थ ठराविक कालावधी असा केला जातो.

मात्रा म्हणजे कोणत्याही शक्तीचे वा द्रव्याचे सारभूत असे सूक्ष्म तत्त्व होय. ताल हे संगीताचे सारभूत व सूक्ष्म असे प्राणतत्त्व आहे. आयुर्वेदीय औषधातील मात्रांमध्ये त्या त्या औषधांचे सारभूत तत्त्व सूक्ष्म रूपात एकवटलेले असते. भोग्य पदार्थांचा सारभूत भागच इंद्रियांना जाणवतो. विषयेंद्रिय संसर्गाला 'मात्रास्पर्श' म्हणतात. तर स्थूल पंचमहाभूतांच्या सारभूत सूक्ष्म रूपांना 'पंचतन्मात्र' म्हणतात. ध्वनींना उत्पन्न करणारी सूक्ष्मात सूक्ष्म अशी शक्ती व तिची सारभूत अशी उच्चतम अवस्था या अर्थाने अर्धमात्रा हा शब्द 'शब्द-ध्वनी-नाद-मंत्र इत्यादी शास्त्रात उपयोजिला जातो. सर्व वर्णोच्चारांचे मूळ आवाज किंवा नाद तो व्यापक आणि सूक्ष्म स्वरूपात 'ओऽऽम्' असा होतो. ॐ हे एकाक्षर अ, उ, म् या तीन ध्वनींनी बनले आहे ते वाणीबरोबर परब्रह्माचेही प्रतीक मानले जाते. 'ओम् इति एकाक्षरं ब्रह्म' (गीता अ. ८.१३)

तरी अनादि परब्रह्म। जें जगदादि विश्रामधाम।
तयाचें एक नाम। त्रिधापैं असे।

(ज्ञाने. १७.३२८)

ॐ या अक्षराच्या रचनेमध्ये जो चंद्रकोरी सारखा अर्धबिंबाकृती (ँ) भाग आहे, ती साडेतीन चरणी ओंकाराची अर्धमात्रा होय. सामान्य वर्णांच्या पलीकडील जी नादरूप वाणी तिला'परावाचा' म्हणतात. तीच ओम् मधील परसवर्णनिर्दिष्ट अशी 'अर्धमात्रा' होय. ओंकाराचे साररूप किंवा वाणीची उच्चतम अशी अव्यक्तावस्था अर्धमात्रेच्या अर्धबिंबाकृतीने (ँ) दाखविली जाते.

पश्चिम मार्गीच्या षट्चक्रापैकी 'औटपीठ' हे अर्धमात्रेचे स्थान होय असे 'वरदनागेश' ग्रंथात अज्ञान-सिद्धाने म्हटले आहे. (वरद. ५-९६-९७) निर्गुण ब्रह्म विश्वाचे सार तत्त्व आहे. त्या दृष्टीने अर्धमात्रा ही संज्ञा ब्रह्म तत्त्वाची द्योतक ठरते. त्याचप्रमाणे सगुण ब्रह्माचे सार असलेले 'केशव' नाम हेही 'अर्धमात्रा' या संज्ञेने निर्दिष्ट होते, असें भागवतकारांचे म्हणणे दिसते. एकनाथ या संदर्भात म्हणतात— केशव केवळ अर्धमात्रा। न ये व्यक्ताव्यक्त उच्चारा।... (ए. भा. ५-१३४)

क कार ब्रह्मा वकार विष्णु । शकार स्वयें त्रिनयनु ।
केशव तो गुणविहिनु । प्रकाश पूर्ण तिहिंचा ॥

(ए. भा. ५-३१३)

अशी 'केशव' शब्दाची पौराणिक व्युत्पत्तीही एकनाथ देतात. प्रस्तुत स्थळी ब्रह्मतत्त्व, केशवनाब आणि अर्धमात्रा यांचे एकत्वच एकनाथांना येथे अभिप्रेत आहे, असे दिसते. भवरोगग्रस्त जीवाला सद्‌गुरू धन्वंतरी 'अक्षर-रस-अर्धमात्रा' देऊन अक्षय करतात, असे एकनाथी भागवताच्या मंगलाचरणात एकनाथांनी म्हटले आहे.

तेणें अक्षररस-अर्धमात्रा । देतां, क्षयांचा थारा ।
मोडूनियां, शरीरा । पूर्वपरंपरा अक्षय केले ॥

(ए. भा. १०-२२)

सर्व विश्वाचे सूक्ष्म साररूप जे आदि प्रकृती किंवा मूळमाया, तिच्यात ब्रह्माचे प्रतिबिंब जसेच्या तसे पडते हाच 'अक्षर रस' होय. त्याची उच्च अवस्था तीच अक्षर-रस-अर्धमात्रा होय.

(पाहा : चार वाणी, प्रणव, ॐ कार)

'**अवतार : (अव + तृ = खाली येणे)** : 'अवतृ' या धातूपासून झालेले अवतार हे नाम. परमेश्वराने किंवा कोणत्याही देवतेने विशिष्ट कार्यासाठी भूलोकी जन्मास येणे व आपले अवतार कार्य पुरे झाले की निजधामास जाणे, ही कल्पना संतांच्या धर्मकल्पनेमध्ये विशेषत्वाने आढळते. सर्व थोर पुरुषांना 'अवतारी पुरुष' म्हणून गौरवले जाते. भक्तिपंथांमध्ये तर 'अवतार' कल्पना केंद्रीभूत म्हणून मानली जाते. हिंदूधर्मातील पुराणग्रंथ विष्णु, देवी, शिव इत्यादींच्या अवतार-कथांनी भरलेले आहेत. सगुण-भक्तीचा भरभक्कम आधार म्हणून अवतार कल्पना हिंदू समाजात दृढमूल झाली. इ.स.११०० च्या आसपास वैष्णव धर्मात विष्णूच्या दशावताराची रूढ नावे निश्चित झाली असावीत. मत्स्य, कूर्म, वराह, नरसिंह, वामन, परशुराम, राम, कृष्ण, बौद्ध आणि कल्की हे ते दहा अवतार. शैव पंथियांनी याचेच अनुकरण करून लिंगपुराणात शिवाचे २८ अवतार सांगितले आहेत. देवीभक्तांनी देवी पुराणात देवीच्या अवतारांचे बरेच गुणगान केले आहे. दशावतारातील मत्स्य, कूर्म, वराह या पहिल्या तीन अवतारांवर तर स्वतंत्र पुराणे रचिली गेली. आणि श्रीकृष्ण हा तर भगवान श्रीविष्णूचा पूर्णावतार समजला जातो. म्हणून भागवतासारख्या श्रेष्ठ पुराणाने दशावतारांबरोबर अनेक अवतार-कथा संकलित केल्या असल्या तरी मुख्यत: श्रीकृष्ण अवताराचा महिमा गायिला आहे. मात्र या सर्वच पुराणांनी अद्वैती भूमिका न सोडता सगुणाची निर्गुण, निराकार ब्रह्माशी सांगड घालण्याची दक्षता घेतलेली दिसते.

परमेश्वराचा अवतार भक्ताच्या उद्धारासाठी होतो. जीवोद्धरण हे परमेश्वराचे व्यसनच होय. 'चहूयुगीं परमेश्वरु जीवातें उद्धरिती :' (वि. मा.२१) असे महानुभावपंथ मानतो. (पाहा— अवतार, महानुभाव मत) पृथ्वीवर दुष्टांच्या दुराचरणाचा कळस होऊन पृथ्वीला पापाचा भार असह्य होतो. ती गायीचे रूप धारण करून क्षीरसागरस्थ विष्णूकडे धाव घेते. तेव्हा दुर्जनांचे निर्दलन व सज्जनांचे रक्षण करण्यासाठी, 'मी अवतार घेत आहे', असे आश्वासन विष्णू तिला देतो. त्या त्या युगातील परिस्थितीप्रमाणे इष्ट ते रूप धारण करून परमेश्वर अवतीर्ण होतो आणि धर्माची घडी व्यवस्थित बसवितो. कधी तो कच्छ होतो, मत्स्य होतो, वराह होतो तर कधी राम, कृष्ण रूपाने प्रकटतो. 'धर्मसंस्थापनार्थाय संभवामि युगे युगे' असे कायमचे आश्वासन श्रीकृष्णमुखाने गीता देते. (गीता : ४-८) नाथपंथी मत्स्येंद्र, गोरख, इत्यादी नवनाथ म्हणा किंवा ज्ञानेश्वर-एकनाथादी भागवत धर्मी संत घ्या, त्यांच्या चरित्रकथा सांगतानादेखील ग्रंथकारांनी लोकमानसात दृढ झालेल्या याच अवतार प्रयोजनावर भर दिलेला दिसतो. गीतेच्या त्या सुविख्यात श्लोकाचा अनुवाद करताना यथार्थदीपिकाकार लिहितात—

एवं साधुसंरक्षण । संहारावे पापीजन ।
या दों गोष्टीकारण । युगयुगाप्रति संभवतों ॥
संहारितो पापीजन । साधूंचे होत दु:खशमन ।
धर्माचें होत संस्थापन । हे प्रयोजन तीसरें ॥

(य.दी. ४. ९७-९८)

'धर्मसंस्थापना' या संज्ञेचे ज्ञानेश्वरांनी केलेले स्पष्टीकरण सामाजिक दृष्टीने अधिक बोलके आहे. (ज्ञाने. ४.४९-५७) ज्यावेळी अधर्म वरचढ होऊन धर्माचा पराभव करतो, त्यावेळी आपले अजत्व (जन्मरहितपणा) बाजूला ठेवून, अव्यक्तपणा दूर करून मी प्रकट होतो कारण '(जे) धर्मजात

आघवें। युगायुगीं म्या रक्षावें।' असा क्रम पहिल्यापासून चालत आला आहे, असे श्रीकृष्ण म्हणतो, त्यापुढे ज्ञानेश्वर लिहितात—

तें वेळीं आपुल्याचेनि कैवारें।
मी साकारु होऊनि अवतरें।
मग अज्ञानाचें आंधारें। गिळूनि घाली ॥
अधर्माची अवधी तोडीं। दोषांची लिहिली फाडीं।....
सज्जनाकरवीं गुढी। सुखाची उभवीं ॥
दैत्यांची कुळे नाशीं। साधूंचा मानु गिंवशी।
धर्मासीं नीतीशीं। शेंस भरीं ॥
... ऐसे या काजालागीं। अवतरे मी युगीं युगीं'...

(ज्ञाने. ४. ५१ -५३,५७)

'माझ्या अवतारकार्याचे हे मर्म जो विवेकी आहे,' तोच ओळखू शकतो, ही ज्ञानेश्वरांची शेवटची टीका-टिपणी लक्षणीय आहे. धर्मसंस्थापनेसाठी भगवंत वेळोवेळी अवतार घेतो, यातील धर्मसंस्थापना या संज्ञेचा संतांनी केलेला अर्थ त्यांच्या समाजाभिमुखतेचा दर्शक आहे. रूढ धर्मांचे परिस्थिती प्राप्त असे भ्रष्ट स्वरूप बदलून धर्माची नीतीशी सांगड घालणे, ही अवतारकार्यासंबंधीची त्यांची कल्पना होती. ज्ञानेश्वर - एकनाथ - तुकाराम - रामदास इत्यादी संतांनी आपापल्या काळात हेच उद्दिष्ट ठेवून आपले जीवनकार्य सफळ करण्याचा अविरत प्रयत्न केला, हे त्यांच्या चरित्रांवरून स्पष्ट होते. 'धर्मासी नीतीशीं। शेंस भरी॥' आणि 'आम्हां हे कौतुक। जगा द्यावी नीत।' ह्या ज्ञानेश्वर-तुकारामांच्या उक्ती प्रस्तुत अर्थावरच भर देतात, हे निर्विवाद.

कर्मसिध्दांतातून ज्याप्रमाणे पुनर्जन्माची कल्पना निघते, त्याप्रमाणे अवतारवादही त्याच्याशी निगडीत आहे. त्याचप्रमाणे एकेश्वरवादाशी वा ब्रह्मवादाशी प्राचीन काळापासून चालत आलेल्या अनेक दैवतवादाची सांगड घालण्याच्या प्रयत्नातून'अवतारवाद' निष्पन्न झाला असावा, निर्गुणाचे मानवीकरण करून अवतार कल्पनेने भक्तिपंथांना भरभक्कम पाया मिळवून दिला आणि संकटग्रस्त नि दु:खमय जीवनामध्ये मानवी मनाला दिलासा देणाऱ्या श्रद्धेचे संगोपन केले आहे. गीता-भागवतातील विभूतियोगाने हेच कार्य साधले आहे. जगातील नश्वर वस्तुजातामध्ये सर्वत्र आत्मतत्त्व भरून राहिले असले तरी, काही काही ठिकाणी ईश्वरी अंश (त्याचे षडगुणैश्वर्य) विभूतीरूपाने प्रतीत होतो, हा विचार अवतारवादाचेच अपत्य आहे. मानवी जीवनात अशी काही श्रद्धास्थाने लागतात, यात शंका नाही. याच दृष्टीने संत व गुरू यांना अवतारी पुरुष किंवा महात्मे म्हणून लोकमानसात आदराचे स्थान प्राप्त होते.

अवतार : (महानुभाव मत)

इतर भक्तिमार्गी पंथांप्रमाणे महानुभाव पंथानेही अवतार कल्पनेचा पुरस्कार केला आहे. ब्रह्मांडाचा व्यापार चालविण्यासाठी देवता ब्रह्मांडस्थादिकांच्या रूपाने अवतरतात त्याचप्रमाणे परमेश्वरही अवतार घेतो. निरानंद जीवांना आपला आनंद द्यावा यासाठी मूळ सृष्टीरचनेची प्रवृत्ती परमेश्वराला झाली. स्वभावत: अज्ञानी असलेल्या जीवांना यथार्थ ज्ञान करून देण्यासाठी, त्यांना सेवादास्य करता यावे यासाठी, 'निरवयव, निराकार परमेश्वर सावेव साकारू : होए' जीवाच्या अविद्येचा छेद करून त्याचा उद्धार करण्याचे परमेश्वराला व्यसनच आहे. 'एथ जीव उद्धरीजेति हेंचि व्यसनु :' (वि. ११८) 'सृष्टीमध्ये परमेश्वरू अवतरेति :' (उद्ध.१) दामोदर पंडितांनी 'वछाहरणा' मध्ये अवतार प्रयोजनाचे सुंदर स्पष्टीकरण केले आहे. ते लिहितात —

तुं न करितासि उदारपण : नेदितासि आपुले ज्ञान :
घोर संसार भ्रमण : जीवा केवि जाते : (३९७)
तु परब्रह्मीचा राणा : जरि न करितासि साकारपण :
तरि जीव बापुडे कवण : उद्धरिते :

(वछा. ४०७)

'युगानुरूप परमेश्वरू क्रीडती : परि किंचिद्विलक्षण' (वि.१०९) या सूत्राप्रमाणे देवो कच्छ होति : मच्छ होति : देवांमध्ये अवतरेति : तिर्यचामध्ये अवतरति : नरामध्ये अवतरला सांता देवो वेडा होए : पींसा होए : मूका होए : परि चालता बोलता देवो तो दुर्लभ की गा : (वि. १०६)

मात्र जीवोद्धरणासाठी परमेश्वराला कर्मभूमीतच मनुष्यावतार-पुरुषावतार धारण करावा लागतो. मनुष्य हा देवता, मनुष्य व तिर्यंच (पशुपक्षी) या त्रिविध सृष्टीचा मध्य असून चैतन्यफळ व मृत्तिकाफळ या दोन टोकांतील

कर्मफळांचा मध्य मनुष्य देह आहे. साधक जीव कर्मभूमीत असल्याने त्याचेकडून सेवादास्यादी कार्ये करून घेण्यासाठी परमेश्वरालाही कर्मभूमीतच (हिमासेतुमधील भूमी व मनुष्यदेह) अवतार घ्यावा लागतो. तेथेच तो देवतांच्या ओळगण्यांसह सर्व शक्तियुक्त असतो.

महानुभाव पंथाने परमेश्वरी अवताराचे तीन प्रकार सांगितले आहेत. परमेश्वर मायापूर (मायानिर्मित देह) धारण करून देव, मनुष्य, तिर्यंच (पशुपक्षी) यामध्ये गर्भ (गर्भात राहून), पतीत (मृत देहात प्रवेशून), व दवडणे (मूलजीवाला हुसकावून) अशा तीन प्रकारांनी अवतार घेतो. 'परमेश्वरू त्रिविधा परि मायापुरातें स्वीकारिती : गर्भ स्वीकारिती : कां पतितातें उठविती : कां जीवातें दवडविती :' (वि. १०४-१०५) मनुष्य देह धारण केल्यावर परमेश्वराला मनुष्याचे सगळे देहधर्म व जीवधर्म स्वीकारावे लागतात. देहाचे षड्विकार, देहद्वंद्वे साऱ्यांचा तो अंगिकार करतो. गर्भातील एखाद्या जीवाला दवडून अवतार घेतला असेल तर त्या दवडलेल्या जीवाची आणि पतित (प्रेत) उठवून अवतार घेतला असेल तर ज्याचे पतित (प्रेत) उठवले त्या जीवाची लेपिक सुखःदुखे तो स्वीकारतो. 'परमेश्वरू सकळही देहधर्मु, जीवधर्मु स्वीकरीती :' (वि. १०७) श्रीकृष्णावतार हा गर्भीचा अवतार. हरपाळदेवाच्या मृत शरीरात प्रवेश करून श्रीचक्रधर स्वामींनी अवतार घेतला म्हणून तो पतितावतार. श्रीगोविंदप्रभूचा अवतार हा गर्भी दवडण्याचा अवतार होय. हे संमिश्र प्रकार सर्व युगात असतात. अपवाद कृतयुगाचा. पहिल्या तीन मूळ सृष्टीत बारा बारा वर्षांची जोडपी असल्याने व चौथ्या सृष्टीपासून कृतयुगारंभी ९-९ महिन्यांची जोडपी असल्याने केवळ दवडण्याच्या प्रकारानेच परमेश्वराला कृतयुगारंभी अवतार घ्यावा लागतो. देवतांना गर्भात जन्म नसतो आणि मृत्यु नसतो त्यामुळे देवांमध्ये अवतार घेतांना परमेश्वराला नेहमी दवडूनच अवतार घ्यावा लागतो. तिर्यंचात तिन्ही प्रकारांनी परमेश्वर अवतीर्ण होऊ शकतो. तिर्यंचातील श्रेष्ठ योनीतच परमेश्वर अवतार घेतो. परमेश्वराने म्हणूनच हंसावतार घेतला आणि हे शास्त्र हंसावतारे ब्रह्माप्रति निरूपिले :' (वि. १५०)

परमेश्वर अवतार घेतो म्हणजे त्याचे अव्यक्त स्वरूप त्या त्या विशिष्ट देहाला व्यापून टाकते. ते नुसत्या प्रापंचिक देहाला कधीही व्यापत नाही. तो नेहमी मायापूर धारण करतो. त्याचे शरीर मायेने व्याप्त असते. ते मायेने शुद्ध केलेले असते. 'जो अवतरतिये वेळे : न रिगे प्रपंचिये खोळे : प्रकृतिमाजीं' असौनि न मैळे : गुणधर्मी तियेचा' (ज्ञा. प्र.- ५५७) जीवाच्या भजन-भोजन सेवादास्यादिकांना पात्र होण्यासाठी परमेश्वर मायापूर धारण करतो. 'मायापुरीं मायेसि अभिमानु:' (उद्ध.८) परमेश्वर अवताराजवळ मायेसकट सर्व देवतांच्या सेविका (ओळगण्या) पंचप्रकारांनी युक्त अशा असतात. 'ईश्वरीं संपूर्णा शक्ती:' (उद्ध.११) जीवाच्या पिंडात पिंडस्था हळूहळू येतात, परमेश्वरावतारात त्या एकदमच येतात. या ठिकाणी सर्व देवतांच्या (सेवांचा) ओळगण्यांचा दर्जा समानच असतो. 'मायापूरीं ईश्वराधीनु शक्तिव्यापारू:' (उद्ध.९) ईश्वराच्या अव्यक्त स्थितीत देवतांच्या ओळगण्या (सेविका) नसतात.

मनुष्य अवतार घेतल्यावर परमेश्वर मनुष्यधर्माचा स्वीकार करतो, त्याचबरोबर अव्यक्त परमेश्वराच्या 'परावर' शक्तींचाही तो स्वीकार करतो, म्हणूनच त्याचा मनुष्याकार हा जीवांना 'उपकारकु' होतो. (उ.गी. २९१) परमेश्वरावतार आपल्या स्वरूपातून ज्ञानशक्ती स्वीकारतो. चेतनाशक्तींचा स्वीकार पूरस्थ मायास्वरूपातून करतो. (वि. ११०) सर्व शक्तींचा स्वीकार व्यक्तापासून करावा लागतो.

पराशक्ती (पराविद्या) व अवरशक्ती (अपरा विद्या) यांच्या स्वीकारानुसार मनुष्यावताराचे मुख्य तीन प्रकार महानुभाव पंथाने मानले आहेत. परदृश्यावतार, अवरदृश्यावतार व परावर वा उभय दृश्यावतार (वि. मा.२०). ज्याने केवळ पराशक्तीचा स्वीकार केला तो परदृश्यावतार. केवळ अवर शक्तीचा स्वीकार करतो तो अवरदृश्यावतार. ज्याने परा आणि अवर अशा उभय शक्तींचा अंगीकार केला असेल तो उभयदृश्यावतार. कधी परमेश्वरावतार उभय शक्तींचा स्वीकार करून त्यातील एक आच्छादितात व दुसरी प्रकट करतात. या दृष्टीने गोविंदप्रभू हे अवर आच्छादनीचा परदृश्यावतार होत. तर चक्रपाणी हे पर आच्छादनीचा अवर दृश्यावतार. श्रीकृष्ण, दत्तात्रेय, व श्री चक्रधर हे उभय दृश्यावतार होत. महानुभाव पंथात या पाच पुरुषांना 'पंचकृष्ण' म्हणून मान्यता आहे.

परदृश्यावतार 'पर' सर्व पाहातो पण त्याला 'अवर'

काहीच दिसत नाही. घरात असणारा घरातील सर्व पाहू शकतो पण बाहेरील कोणतीच वस्तू तो पाहात नाही. जे पाहातो तेच तो देऊ शकतो. 'जेंचि देखणें आति तेंचि देणें आति:' (आंतुलाचा दृष्टान्त-दृष्टान्तपाठ १) याच्या उलट 'अवर दृश्यावतार अवर सकळै देखे : पर कांहींचि न देखे :'. या अवताराने चिज्जड मायेचे गुणधर्म स्वीकारल्याने अवरदृश्यावतार मायेपासून-यक्षिणीपर्यंत सगळ्या देवतांची अंतर्याग-बहिर्याग साधने देऊ शकतो. सर्व साधनांची फळेही देऊ शकतो. लीळा, संबंध, ग्रहणा ही तिन्ही दानेही तो देतो. (बाहिरिलाचा दृष्टान्त, दृष्टांतपाठ-२) उभयदृश्यावताराजवळ सर्व चेतनाशक्ती आणि सर्व जडाशक्ती असल्याने तो पूर्ण युक्तावतार ठरतो. कैवल्यलीळा संबंधादी चारही दाने देऊन तो जीवाचा उध्दार करतो.

परमेश्वर लीळा, संबंध, ग्रहणा आणि कैवल्य अशी चार प्रकारची दाने उपकारनिरपेक्षतेने देतो. कैवल्यदान म्हणजे भक्ताला किंवा ज्ञानियाला साध्यसाधन देणे. सर्व दानात हे श्रेष्ठ दान होय. ज्ञान किंवा प्रेम या साधनांनी मोक्षाला पोचवीपर्यंतच्या सर्व क्रियांचा अंतर्भाव कैवल्यदानातूनच होतो. श्रीगोविंदप्रभू नेहमी कैवल्यदानच देत असत. 'लीळादान:' म्हणजे कोणतीही गोष्ट जीवाने जोडलेली नसतानाही देणे. 'अनार्जित ते लीळा :' (वि. मा. ६६) मूळ सृष्टीतील पुरुषदेह व आरंभीचे ज्ञानदान हे अनार्जित दानच होय. उतटण्याची (ठार मारण्याची) लीळा परमेश्वराकडून होते, तेव्हा उतटलेल्या जीवाचे कल्याणच होते. देहाचा लेप व अनंतजन्मीची दुःखे ही पुसली जातात. उतटताना परमेश्वराशी संबंध आल्याने त्या जीवाला संबंधफळही मिळते. मनुष्यदेहाचा लेप पुसला जात नाही. तो मागाहून भोगायला सापडतो. पण त्याचा प्रेतदेह, चौकडी व अंतिक मात्र नासतात. रामाने किंवा नरसिंहाने राक्षस जीवांना मारले ही देवतांची उतटण्याची लीळा होय. त्यामुळे मारल्या गेलेल्या जीवांचे कल्याणच झाले.

संबंधदान हे परमेश्वराचे तिसरे दान. हा संबंध पाच प्रकारे होतो. ज्ञान, समवाय, सेवा, संयोग आणि विघात. ज्ञानलक्षण संबंध हा सर्व श्रेष्ठ होय. परमेश्वराकडून ज्ञान झालेला साधनवंत हा नमस्करणीय होय. कारण ज्ञान व प्रेम साधकाच्या ठायी कायमच राहाते. परमेश्वराच्या शरीरांगभूत वस्तूशी (उदा. दाढ, नख, केस इ.) संबंध लाभणे हा समवाय लक्षण संबंध मध्यम होय. सेवालक्षण संबंध हा कनिष्ठ. परमेश्वराच्या सेवेला उपयोगी पडलेले संबंधी पदार्थ. (उदा. फुटा, टुटी, मंचक, आरती) वायूमुळे परमाणूंना झालेला श्रीमूर्तीचा स्पर्श हा संयोगलक्षण संबंध. परमेश्वराला दुःख झालेल्या विघातक घटना किंवा पदार्थ यांचा विघातलक्षणसंबंध स्मरणीय नाही की वंदनीय नाही. वस्तुसंबंधे तिर्यंचा योनिमोक्ष : देवा आनंदु:' (वि. १७४) जड-अजडांना संबंधदान मिळाले तर त्यांचे भले होते.

ग्रहणादान : जीवाचे अर्जित घेऊन जीवालाच द्यायचे. 'एक घेऊनि एक देणे:' (वि. १२०) जीवाचे कर्मलेप परमेश्वर स्वत: परवडीला आणून जीवाला त्याचे फळ देतो. लेप घेऊन लेपाची फळे देणे हे ग्रहणादान होय.

अवतारपरत्वे परमेश्वर जी दाने देतो ती ठरलेली आहेत. तिर्यचावतार फक्त लीळादानच देतो. तो फक्त उतटण्याची लीळा करतो. अवरदृश्यावतार लीळा, संबंध व ग्रहणा ही तीन दाने देऊ शकतो. ज्ञानशक्तीचा स्वीकार न केल्यामुळे तो कैवल्यदान देऊ शकत नाही. ज्ञान न देता नुसती ब्रह्मप्राप्ती करून देणे हे अर्ध कैवल्यदान होय. परदृश्यावतार लीळा, संबंध व अर्ध कैवल्य अशी अडीच दाने देऊ शकतो. जीवाच्या प्रेमाधिकाराचे ज्ञान नसल्यामुळे परमेश्वराची अनुभूती तो देऊ शकत नाही. उभय दृश्यावतार हा चारही दाने देणारा आहे. ज्ञानप्रेमाची साधने देऊन जीवाचा उद्धार हाच करू शकतो. म्हणून हा परम अवतार— हाच खरा परमेश्वर होय.

अवधान : अवधान म्हणजे लक्ष किंवा काळजीपूर्वकता. पूर्वीच्या काळी श्रवण-पठण ही ज्ञानग्रहणाची मूळ साधने असत. त्यामुळे लक्ष देऊन ऐकणे वा म्हणणे या बाबत विशेष कटाक्ष असे. 'दत्तावधान: शृणोति' लक्ष देऊन किंवा काळजीपूर्वक ऐका, असा पहिला आदेश गुरू शिष्याला देत असे. श्रोत्यांशी संवाद राखण्यासाठी उत्सुक असलेला ज्ञानेश्वरांसारखा वक्ता श्रोत्यांना उद्देशून हीच प्रार्थना करतो की, 'एकवेळ माझे म्हणणे लक्षपूर्वक ऐका, म्हणजे मग तुम्ही सर्व सुखाला पात्र (अधिकारी) व्हाल.' 'तरी अवधान

एकवेळें दीजे । मग सर्व सुखासी पात्र होईजें ।
हें प्रतिज्ञोत्तर माझें । उघड ऐका ॥' (ज्ञाने. ९-१)

समानधर्मी रसिक श्रोते लाभले तरच वक्त्याच्या वक्तृत्वाला चांगला बहर येतो. त्याच्या वाणीला सिद्धान्ताची फळे लटकतात. श्रोत्यांचे अवधान किंवा लक्षपूर्वक ऐकणे हे वक्तृत्वाचे पोषक खाद्य आहे. ते जर मिळाले नाही आणि श्रोत्यांचे लक्ष दुसरीकडे असेल तर वक्त्याच्या व्याख्यानाला चांगली रंगत येणार नाही, हा भाव ज्ञानेश्वरांनी पुन्हा पुन्हा व्यक्त केला आहे.

'सहजें तरी अवधारा ।
वक्तृत्वा अवधानाचा होय चारा ।'
...'श्रोता दुश्चिता तरि वितळे । मांडला रसुः॥

(ज्ञाने.९-२६-२८)

श्रोत्यांचे महत्त्व ज्ञानेश्वर ओळखत होते. म्हणून ते म्हणतात-'श्रोतें श्रद्धेने, लक्षपूर्वक ऐकतील तै सकळार्थसिद्धी मती पिके । एऱ्हवीं कोंभेला उन्मेषु सुके । जरी उदास तुम्ही ॥' (ज्ञाने. ९-२५) श्रोतेच वक्त्याला बोलते करतात, त्याच्या बोलण्यात रंग भरतात. 'म्हणऊनि वक्ता तो वक्ताचि नोहे । श्रोतेनविण ॥' (ज्ञाने. ९-२९)

अर्जुन लक्ष देऊन ऐकतो आहे, हे पाहून श्रीकृष्णाच्या बोलण्याला भरते येते. या संदर्भात चवीने जेवणारे आणि आग्रहाने वाढणारी गृहिणी यांचा दाखला देऊन ज्ञानेश्वर लिहितात—

तेथ सुगरणी आणि उदारे । रसज्ञ आणि जेवणारे ।
मिळती, मग अवतरे । हातु जैसा ॥
तैसें जी होतसे देवा । तया अवधानाचिया लवलवा ।
पाहातां व्याख्यान चढलें थावा । चौगुणें वरी ॥
सुवाये मेघु सांवरे । जैसा चद्रें सिंधु भरे ।
तैसा मातुला रसु आदरें । श्रोतयांचेनि ॥

(ज्ञाने. १३. ११४९-११५१)

पूर्वीच्या काळचे ग्रंथलेखन गुरूशिष्य-संवादात्मक पद्धतीने होत असे. 'श्रोते पुसती कोण ग्रंथ ।' ... ग्रंथा नाम दासबोध । गुरूशिष्यांचा संवाद ।.. ऐसी याची फलश्रुती । श्रवणे चुके अधोगती । मनासी होय विश्रांती । समाधान ॥' (दा. बो. १-१-१,२, ३७) शिष्याने प्रश्न करायचा आणि गुरूने सविस्तर उत्तर द्यायचे, या पद्धतीनेच विवेकसिंधू, वरदनागेश, बाळबोध, दासबोध, वेदान्तसूर्य, यासारखे आध्यात्मिक ग्रंथ तयार झालेले दिसतात. उदा. 'ऐसे हे द्वादश प्रश्न । कृपा करून सांगावे ॥'(वे.सू.१-५५) या पद्धतीमुळेच श्रोत्यांच्या लक्षपूर्वक ऐकण्याला, अवधानाला इतके महत्त्व ग्रंथकारांनी दिलेले दिसते. मात्र ऐकण्यापुरतेच 'अवधान' महत्त्वाचे आहे, असे नाही. लक्ष देऊन वागण्याला एकंदर जीवनातच फार महत्त्व आहे. व्यावहारिक जीवनात लौकिकाच्या दृष्टीने आणि आध्यात्मिक क्षेत्रात जीवनसाफल्याच्या दृष्टीने यशस्वी व्हायचे असल्यास काळाचे भान म्हणजे अवधान राखूनच वागले पाहिजे. अवधानाचे सार्वत्रिक महत्त्व ओळखूनच रामदासांनी आपल्या चतुःसूत्रीत 'सावधपण। सर्व विषयीं ॥' या गुणाला महत्त्व दिले असावे. प्रपंच आणि परमार्थ, प्रवृत्ती आणि निवृत्ती दोन्ही ठिकाणी 'स + अवधान' म्हणजेच सावधानपूर्वक वागण्यावर रामदासांनी आपल्या उपदेशामध्ये विशेष भर दिला आहे. लक्ष नसेल, श्रद्धा नसेल आणि काळजीपूर्वक वागणे नसेल तर काहीच साधणार नाही. सावधानपणाने वागत गेल्यास नेटका प्रपंच आणि रोकडा परमार्थ दोन्ही साधणार आहे.

प्रपंचीं जो सावधान । तो परमार्थ करील जाण ।
प्रपंचीं जो अप्रमाण । तो परमार्थी खोटा ॥
म्हणोन सावधानपणें । प्रपंच परमार्थ चालविणे ।
ऐसें न करिता भोगणें । नाना दुःखें ॥

(दा. बो. १२.१-९-१०)

'सावधपण' म्हणजेच सावधानपण हा रामदासांचा वैशिष्ट्यपूर्ण शब्द स + अवधान - अवधानासह असा 'अवधान' या संज्ञेवरून तयार झालेला दिसतो. 'सावधानपणा' या शब्दातून 'सावधपण' ही रामदासी संज्ञा निघाली असावी.

अवधूत : सिद्ध मार्गातील योगी पुरुषांना 'अवधूत' म्हणतात. अनादी स्वयंसिद्ध जो आदिनाथ (शिव) त्यापासून उद्भवलेला मार्ग तो सिद्धमार्ग होय. विवेकसिंधूकार मुकुंदराज व ज्ञानेश्वर हे दोघेही गुरूपरंपरेने नाथ संप्रदायी. त्यांनी आपली गुरूपरंपरा आदिनाथापासूनच दिली आहे. आदिगुरू आदिनाथ - हरिनाथ - रघुनाथ - मुकुंदराज अशी मुकुंदराजांची परंपरा आहे. ज्ञानेश्वरीच्या शेवटी आदिगुरू शंकर (आदिनाथ) - मत्स्येंद्रनाथ -

गोरक्षनाथ - गहिनीनाथ - निवृत्तिनाथ - ज्ञाननाथ अशी आपली परंपरा ज्ञानेश्वरांनी दिली आहे. (ज्ञाने. १८-१७५० -५७) नाथसंप्रदायी सत्पुरुष 'सिद्ध' संज्ञेने आदिनाथ परंपरेतील सत्पुरुषांचा उल्लेख करितात. या सिद्ध मताच्या नाथसंप्रदायी पुरुषांकडून शिवाच्या ठिकाणी अभिन्नत्वाने वास करणाऱ्या शक्तीची उपासना केली जाई.

'शिवशक्तीसमावेशन' नामक अमृतानुभवातील पहिल्या प्रकरणात ज्ञानेश्वरांनी अर्धनारीनटेश्वर स्वरूपातील देवोदेवीची क्रीडा वर्णिली असून त्यातून विश्वोत्पत्ती झाल्याचे दाखविले आहे.मुकुंदराजही विवेकसिंधूमध्ये या जोड दैवताच्या परस्पर प्रीतीचा असाच निर्देश करतात. ते लिहितात——

तत्त्वतां तुं निर्विकारू। ब्रह्म जें निराकारू।
जेण्हें तुवां आधिष्ठिली साकारू। सुंदर श्रीमूर्ति हे॥
शांभवी असे तुझेया वामांगी। जे विमला तन्वंगी।
तुजसी अभिन्न भावें भोगी। शिवानंदु हे॥
तुम्ही अनादि घरवरते। दोघे निजानंद भरीतें।
अमूर्त जालासि मूर्तिमंतें। भक्तानुग्रहदोसें॥

(वि. सिं. १८-७१ -७४)

सिद्ध मताप्रमाणे या शक्तीला कधी शिवाचे स्फुरण मानतात तर कधी शिवाची ज्ञानशक्ती कुंडलिनी समजतात. तंत्रयोगाने पिंडस्थ कुंडलिनीचे उत्थापन करून शिवशक्ती-सामरस्य साधतात. यासाठीच त्यांना सिद्ध म्हणतात. आदिनाथ शिव हा चैतन्यरूप तर त्याची शक्ती ही चिती (म्हणजे चित्कला). हा स्वयंवेद्य तर ती संवित्ती. हा परमानंद तर ती स्वयंप्रकाशी अनुभूती. शिवशक्ती हे प्रकृति—— पुरुषाप्रमाणे अनादि दांपत्य होय. नाथपंथीय सिद्धांनी आपला संप्रदाय इतर वज्रयानी, सहजीय, शैव, कापालिक इत्यादी सिद्धसंप्रदायापेक्षा वेगळा ठेवला. शैवाचार्यांच्या सिद्धान्ताहून पदपिंडविवेकादी सिद्ध-सिद्धान्त तत्त्वविचार व आचार या दोन्ही दृष्टीने वेगळे आहेत. मुकुंदराज-ज्ञानेश्वर यांच्या ग्रंथांपासून सिद्ध-सिद्धान्ताचा वेदान्ताशी समन्वय साधण्याच्या प्रक्रियेला सुरवात झाली असे दिसते.

ब्रह्मा-विष्णु-महेश या देवतात्रयाचा अवतार म्हणजे अनसूयापुत्र 'दत्तात्रेय' हा योगी पुरुष सिद्ध म्हणूनच ओळखला जातो. त्याच्यापासून गुरूमार्गाचें प्रवर्तन झाले, असे मानले जाते. एकनाथी भागवताच्या पहिल्या अध्यायातील मंगलाचरणाचा शेवट एकनाथांनी पुढील ओवीने केला आहे-

आतां नमू दत्तात्रेया। जो कां आचार्यांचा आचार्या।
तेणें प्रवर्तविले ग्रंथकार्या। अर्थवावया निजबोधु॥

(ए. भा. १ -१४२)

भागवताच्या एकादश स्कंधातील यदू-अवधूत संवाद अवधूताने सांगितलेले सृष्टीतील २४ गुरू व त्यांची शिकवण या दृष्टीने महत्त्वाचा आहे. प्रारंभी अवधूताच्या निजस्थितीचे एकनाथांनी केलेले वर्णनही लक्षणीय आहे. एकनाथ लिहितात——

कोणी एक अवधूतु। निज तेजें प्रकाशवंतु।
ब्रह्मानंदें डुल्लतु।... होय ब्राह्मण ब्रह्मवेत्ता॥२५९॥
निर्भय, नि:शंकवर्ततु। दृश्य दृश्यत्वें देखों नेणें।
झाला सर्वांग देखणे। देखणेपणें पाहातसे॥२६२॥
जाळून आश्रमांची चारी घरें।
केलें खरें निराश्रमी॥२६६॥

याच ठिकाणी एकनाथांनी 'अवधूत' शब्दाची दोन तीन प्रकारे व्याख्या केली आहे. अवधूत शब्दाची ज्याप्रकारे एकनाथ फोड करतात त्याला अवधूत-गीतेचा आधार आहे, असे दिसते. (अवधूत गीता अ. ८-५-८)

संकल्प-विकल्प रहित। शुद्ध सर्वांगीं विभूत।
या लागी बोलिजे। अवधूत॥'
सभोंवता समस्तु। प्रपंच निजबोधें असे धूतु।
या लागी बोलिजे। अवधूतु॥'
'अहं धुई। तो अवधूतु। तोचि योगी तोचि पुनीतु।
निजबोधाचिया सत्ता। द्वैत जिंतिले तत्त्वतां॥
ऐसा नि:शंकु विचरता। भय सर्वथा त्या नाहीं॥

(ए भा. ७- २५८-२७५)

अवस्थाचतुष्टय : देहचतुष्टयाच्या वर्णनात स्थान, भोग, गुण, मात्रा, अभिमानी देवता यांच्याबरोबर प्रथमारंभी चार अवस्थांचा उल्लेख येतो. जागृति, स्वप्न, सुषुप्ति आणि तुर्या (तुरिय) या चार अवस्था चार देहांच्या आहेत.

(पाहा : देहचतुष्टय)

स्थूळ सूक्ष्म कारण महाकारण। ऐसे हे चार देह जाण।

जागृति, स्वप्न, सुषुप्ति पूर्ण। तुर्या चौथी जाणावी ॥
(दा. बो. १७-९-१)

पिंडीच्या देहचतुष्टयाप्रमाणे ब्रह्मांडाचेही देहचतुष्टय त्याच्या परिवारासह सांगितले जाते. विवेकसिंधूच्या 'ईश्वर-तनुत्रय-कथना' मध्ये त्याचा तपशील आला आहे.

हे ब्रह्मांड स्थूल शरीर। प्रभूचें गा विराट विवर।
तेथें सृष्टी रचनेचा उभार। ते जाग्रदवस्था।
(वि.सिं. ४-६२)

हिरण्यगर्भ लिंगदेह। अभिमानी हरिहर पितामह।
तेथिंचि स्थिती अवस्था निःसंदेह। स्वप्न बोलिजे ॥
(वि.सिं. ४.६५)

देवाचे कारणदेह प्रकृती। तेथ माहाप्रळयो सुषुप्ति।
(वि. सिं. ४.६८)

सृष्टीनिर्मिती ही जागृती, सृष्टीची स्थिती ही स्वप्नावस्था आणि सृष्टीचा प्रळय ही सुषुप्ति होय.

जीव प्राणवायूने प्रेरित होऊन अंतर्नाड्यांमध्ये संचार करू लागतो तेव्हा त्यामध्ये ज्ञान (जाणीव) उत्पन्न होते. त्यालाच चित्तरूप 'संवित्' म्हणावयाचे. हे चित्तच नेत्रादी गोलकांमध्ये पसरून शब्दस्पर्शादी विषय ग्रहण करण्याविषयी इंद्रियांना प्रेरणा करिते आणि मग मन, वाचा आणि कर्म यांच्या योगाने चित् (चैतन्य) व्यवहार करू लागते, तेव्हा त्या अवस्थेला जागृत अवस्था म्हणतात. झोपेच्या वेळी सौम्य झालेले प्राण जीवधातूला चलित करून चित्तरूपाने वासनामय जगातील विविध पदार्थांचा आभासमय अनुभव घेत असतात; त्या स्थितीला स्वप्नअवस्था म्हणतात. यामध्ये कायिक, वाचिक विक्षेपांचा उपशम झालेला असतो. या दोहोंबरोबर मानसिक विक्षेपांचाही उपशम होतो, त्यावेळी सुषुप्ति चा उदय होतो. या अवस्थेत शरीरक्षोभ नष्ट होऊन जीवधातू शांत होतो, मनोरूपी उपाधी लीन झाल्याने जीव स्वच्छ होऊन ब्रह्माशी तात्पुरता एकरूप होतो. यालाच 'नित्य प्रळय' म्हणतात. निद्रावस्था म्हणजेच नित्य प्रळय होय.

'विराट, हिरण्यगर्भ आणि माया' (अव्यक्त प्रकृती) हे सर्वेश्वराचे देहत्रय असून 'उत्पत्ति, स्थिति, प्रळय। हे अवस्थात्रये गा ॥' (वि. सिं. ४-७०) अज्ञान (प्रकृति) हे कारणशरीर, तर ज्ञान (महामाया) हे महाकारण शरीर होय आणि त्याची अवस्था 'तुर्या' म्हटली जाते. ती देहाची चौथी अवस्था.

स्वरूपाचें अनुसंधान। तेंचि देह माहाकारण।
तेथ तुर्यावस्था जाण। सर्वसाक्षीणी ॥
(वि. सिं. ६-८०)

'स्थूळ, लिंग, अज्ञान हे देहत्रय किंवा तत्कार्य जो मोह तो मी नव्हे. त्यांच्या जागृती, स्वप्न, सुषुप्ती अवस्था याही मी नव्हे. विश्व, तैजस, प्राज्ञ या अभिमानी देवतांपेक्षाही मी वेगळा आहे. 'मी उदासु अभिमानशून्यु' (वि. सिं. ६-८४) मी त्या देहत्रयाचे स्थानमान, भोग, गुण इत्यादीही कोणी नाही. निर्विकार, गुणातीत, विदेही असे जे सर्वसाक्षी अवस्थेतले परब्रह्म ते मी होय.'- हे जाणणे हीच तुर्या (तुरीय) अवस्था

इयापरी स्वस्वरूपातें। स्वयें जाणावें निरूतें।
तिये स्वानंदावस्थे तुर्येतें। बुझिजेसु ॥
(वि. सिं. ६-८७)

जागृती, स्वप्नस्थिती, गाढनिद्रा (सुषुप्ती) या अवस्था सत्त्वादी गुणांमुळे उत्पन्न झालेल्या बुद्धीच्या वृत्ती आहेत. या अवस्थाहून जीव निराळा आहे. तो केवळ साक्षी आहे.

तिन्ही गुणांच्या तिन्ही वृत्ती। सत्त्वगुणाची जागृती।
रजोगुणें स्वप्नप्राप्ती। केवळ सुषुप्ती तमाची।
या तिनी अवस्था पाही। दृढ जडल्या बुद्धीच्या ठायीं।
जीवासी यांचा संबंध नाही। तो वेगळा पाही साक्षीत्वें ॥
(ए. भा. १३.३९३-९४)

जीवाचा संबंध नसला तरी देहाचा वरील तीन अवस्थांशी संबंध आहे. तेथेही त्रिगुणच कारण होत.

सत्वगुणाची जागृती । रजोगुण स्वप्नस्फूर्ती।
तमोगुणें जाडय सुषुप्ति। जाण निश्चितीं देहयोगें ॥
(ए. भा. २८-१५२)

या तिन्ही अवस्थांमधला मी एकच आहे, असा अनुभव प्रत्येकाला येतो. त्याप्रमाणे 'तुर्य' (तुरिय) अवस्थेमध्ये 'मी समाधीच्या उत्थानानंतर आता जागृत अवस्थेत आहे.' असा अनुभव ज्ञानी माणसाला येणे शक्य आहे. प्रारंभीच्या तिन्ही अवस्थात आपले चित्त अनुक्रमे घोर, शांत व मूढ या स्थितीचा अनुभव घेते. 'तुर्य' अवस्थेत चित्त शिल्लकच नसते. ते आत्म्यामध्ये विलीन होते.

तुर्येची परिपक्वता। तेचि उन्मनी अवस्था।
तुर्या स्वस्वरूपीं मुरें। ते उन्मनी गा ॥

श्रुतींनी पाचवी अवस्था मानली नसली तरी मुकुंदराज 'उन्मनी' ही पाचवी अवस्था मानतात. (वि. सिं. ६-८८-९०)

(पाहा : उन्मनी, महाकारण देह)

अविद्या : (महानुभाव मत) महानुभावांच्या तत्त्वज्ञानाप्रमाणे जीव हा अनादीकालापासून अविद्यायुक्त आहे. 'जीवांचा माथां अनादि अविद्या गा:' (च.सू.वि.मा.३४) 'अविद्यात्मक जीव :' (संस.५) 'जे अविद्येची काजळी : स्वयंभ उमटली : ते जीवस्वरूप :' (उ.गी.५८८) जीवस्वरूपात ही अविद्या मसीपाणी न्यायाने कालविलेली आहे. त्यामुळे स्फटिकशुभ्र जीवस्वरूपही किंचित सावळे बनलेले आहे. 'अविद्यायुक्त म्हणजे जैसी मसी पाणिये कालविली :' (म.वा.३ लक्षणछंद)

ही अनादी अविद्या भावरूप आहे. मात्र चक्रधरांनी अविद्येला स्वतंत्र पदार्थ ठरविलेले नाही. कारण ती अनादी असली तरी नित्य नाही. तिला अंत आहे. शेवट आहे. 'परमेश्वरू आपुलिया कृपाशक्ती करूनि तेयाची अनादि अविद्या छेदु करीती : मूळाविद्या-छेदु करीती : अज्ञान-छेदु करीती :' (उद्ध.५४) ती जीवापासून वेगळी झाली की ती नष्ट होते. म्हणून तिला अनित्य वर्गात स्थान दिले आहे.

अनित्यवर्गी : अनादि अविद्या : कर्मलेप : उरेति :' (संहार.११) जीवस्वरूपीची अविद्या वज्रकीटकीप्रमाणे जीवाला अगदी चिकटलेली असते. 'ते जाळितां जळेना : पाणियें बुडेना : शस्त्रें छेदेना : तोडितां परि तुटेना :' जीव अनेक उपाय करतो. 'तेणें अधिका नरकचि होती : मग परमेश्वरू कृपाशक्ती करूनि फेडिती तैं फिटे :' (दृष्टांत.२०) अविद्येचा बंध इतका दृढ असतो. मूळ सृष्टीपूर्वी कोणत्याही कर्मानि मलिन झालेला नसताना जीव ज्या केवळ अवस्थेत असतो तेव्हाही तो अविद्यायुक्तच असतो. तांदळाच्या शुभ्र दाण्यावर कोंड्याचे पाच पदर असावेत त्याप्रमाणे विशुद्ध जीवस्वरूपावरही 'पाचपिसी' चे थर असतात. आरंभीची अविद्या हीच इतर चारींना मूळ असते. 'अविद्या अविद्येसी कारण:' (च.सू.वि.६१) अविद्येमुळे जीवस्वरूपीचे अज्ञान कार्याला येते. त्यापासून अन्यथाज्ञान उत्पन्न होते. अन्यथा ज्ञानामुळे आद्य मळ लागून जीवत्व प्रगट होते. पुढे तो जीव चतुर्विध कर्मफळांना जातो.

जीवाच्या ठिकाणी 'विकार : विकल्प : स्वभाव : (देहद्वंद्वे)' हे तीन दोष असतात. त्यांचे मूळही अनादि अविद्याच होय. अधमती, अधगती व अधरती या मतित्रयाचा आधारही अविद्याच असते. अशा या अविद्येला महानुभावांनी 'कुवस्तू' म्हटले आहे. या कुवस्तूशी संयुक्त झाल्यामुळे जीवस्वरूप सर्व दोषांचे आश्रयस्थान झाले आहे. 'विचारस्थळ' ग्रंथात अविद्येचे वर्णन पुढीलप्रमाणे केले आहे —

अविद्या भावरूप : जड : अप्रकाशक :
जीवेशीं युक्त
अविद्या अविद्येसी (आदीमळाशी) मूळ : अधमती :
अधगती : अधरति :
आदिकरण : स्वर्ग : नरक : कर्मभूमी : मोक्ष :
या चतुर्विद्या कर्मफळांचेया लेपांचा आश्रयो :
अनादीची ऐसी कुवस्तु एकु आति याते अविद्या
बोलिजे :

(वि.स्थ.६१)

परमेश्वरस्वरूपी दयामायाकरुणा याप्रमाणे जो कृपागुण आहे त्या कृपा गुणानेच परमेश्वर अविद्येचा छेद करून जीवाला मोक्ष पात्र करतो.'अविद्या नासौनि मोक्ष देती ते कृपा :' (च.सू.वि.स्थ.१२१)

अविद्या ही अवर शक्तीत मोडते. परदृश्यावताराने अवरशक्तीचा स्वीकार केलेला नसतो, म्हणून त्याला अविद्येचे दर्शन होऊ शकत नाही. अविद्या छेदासाठी अविद्येचे दर्शन होणे अवश्य असते. तथापि परदृश्यावतार अविद्येला न पाहताच तिचा छेद करतो.

देवतास्वरूपीची अविद्या जीवस्वरूपीच्या अविद्येप्रमाणे भावरूप नसते. अभावरूप असते. तिच्यामुळे देवतांचे 'स्वरूपचि अविद्या जाले असे :' देवतास्वरूप अभावरूप अविद्यावंत असल्यामुळे अविद्येपासून ते मोकळे होऊ शकत नाही. इतरांनाही त्यांना अविद्यामुक्त करणे शक्य नसते. तयाची स्वरूपें अविद्यावंते।... शुद्ध करिताही नव्हे... म्हणौनि (देवता) नित्य बद्धा : (वि.स्थ.४५)

अविद्या : 'असत् वस्तू भासविणारी शक्ती म्हणजे अविद्या.'

वास्तविक जीवात्मा ब्रह्मापासून वेगळा नसताही ('जीवो ब्रह्मैव नापरः') जीवस्वरूप वेगळे दिसते, ते अविद्या उपाधीमुळे. ब्रह्मांड किंवा विश्व हे जसे मायाकार्य त्याप्रमाणे जीव हे अविद्येचे कार्य होय. माया-अविद्या या उपाधीभेदाने जग व जीव भिन्नपणे भासमान होतात.

शिवीं जे योगमाया विख्याती ।
जीवीं तीतें अविद्या म्हणती ।

(ए.भा.३-१०३)

मायोपाधि ब्रह्म तो परमात्मा । अविद्योपाधि जीवात्मा ।

(वि.सिं.१४-१२)

'मायोपाधि ब्रह्म तो शिवु । अविद्योपाधि ब्रह्म तो जीवु ।

(वि.सिं.१५-३०)

वेदान्तसूर्य' ग्रंथात याचा अनुवाद पुढील ओवीत आहे. मायोपाधियोगें शिवत्व पूर्ण। अविद्यायोगें जीवत्व जाण।

(वे.सू.१-९४)

माया-अविद्या दोहोंचे कार्यक्षेत्र भिन्न असले तरी दोहोंचे स्वरूप सारखेच आहे. त्यामुळे माया, अविद्या, अज्ञान ह्या संज्ञा पर्यायी मानून ज्ञानेश्वरी, एकनाथी भागवत या ग्रंथात त्यांचा उपयोग कधी कधी एकाच अर्थी होतो. माया-अविद्या ते साभास। (वि.सिं.७-२३) याप्रमाणे हे दोन्ही शब्द अनेकदा जोडीने वापरले आहेत. परंतु माया ही संज्ञा व्यापक असून अविद्या ही व्याप्य आहे. ती जीवोपाधीपुरती मर्यादित आहे. माया सकलब्रह्मांडव्यापिनी आहे.

माया, अविद्या तेचि आरसे ।
तेथ परब्रह्म प्रतिबिंब आपैसें ॥
ते ईश्वर जीवु यैसें । तेथ बोलिलें ॥

(वि.सिं.७-३)

माया परब्रह्माला 'परमात्म' स्वरूपात आणते, तर अविद्या आत्म्याला जीवस्वरूपात बंदिस्त करते. अविद्या हा पिंड-ब्रह्मांडीचा कारणदेह असून माया हा ब्रह्मांडीचा ज्ञानस्वरूप महाकारण देह होय. यथार्थदीपिकेने या संज्ञांच्या अर्थकक्षा भिन्न करून दाखविल्या आहेत. वामनपंडित सांख्यांच्या प्रकृतीशीही अविद्येचा संबंध जोडतात. त्यांच्या मताने माया ही पराप्रकृती असून अविद्या ही अपरा प्रकृती होय. परा प्रकृतीपासून (मायेपासून) अपराप्रकृती म्हणजेच अविद्या निर्माण होते असे वामन पंडित सांगतात. (य.दी.७-२५२-२७४) 'अविद्या कार्य माया कारण ।' असे मुकुंदराजही एके ठिकाणी म्हणतात. (वि.सिं.१४-४) हा कार्यकारणसंबंध इतरत्र उलट मानला गेला आहे. उदा. 'मायेचे मूळ खुडे ।जीवू चढे निजपदा ॥' (ए.भा.१४-३४०) अविद्या नष्ट होऊन जीव आत्मस्वरूप पावतो. येथे अविद्येला मायेचे मूळ ठरविले आहे. वास्तविक आवरण आणि विक्षेप या मायेच्या दोन शक्ती आहेत. वामनपंडितांनी त्या अविद्येच्याही मानल्या आहेत.

कीं अविद्येची रूपें दोनी ।
एक आवरण, एक विक्षेप... ।
... त्यांत अविद्या आवरण ।
जें न जाणें आपण कवण ।
आणि चित्स्वरूपीं व्यापकी जडपण ।
दिसतें अविद्याविक्षेपें ॥

(य.दी.१२-१०६९-७०)

अविद्यारूप मायेच्या आवरण शक्तीमुळे जीव स्वस्वरूपाला विसरतो आणि जन्ममृत्यूच्या भवचक्रात सापडतो. आपले स्वस्वरूप विस्मरण-आपण कोण हे न कळणे-हेच अज्ञान, आवरण अविद्येने प्राप्त होते. चित्स्वरूप ब्रह्मावर नश्वर अशा सृष्टिजाताचा (व्यापक जडाचा) आरोप केला जातो. तो विक्षेप अविद्येमुळे. (अध्यासक अविद्या). या दोन्ही अविद्यांचा (म्हणजेच अज्ञान व अन्यथाज्ञान यांचा) निरास दोन प्रकारच्या ज्ञानांनी-विद्यांनी होतो.

'आवरण नासे व्यतिरेकविद्येकरूनी ।
विक्षेप नासे अन्वयें ।' (य.दि.१२-१०६९)

अशा प्रकारे वामनपंडित आवरण-विक्षेप या अविद्यांचा संबंध व्यतिरेक-अन्वय या दोन प्रकारच्यां ज्ञानांशी जोडतात. तसा इतर कोणी जोडलेला दिसत नाही.

अविद्या ही मायेप्रमाणेच बंधक आहे. जीवाला ती मलीन करते. पापकर्मात गुंतवते. हा विचार महानुभावांनी जसा मांडला आहे, [पाहा : पाचपिसी व अविद्या (महानुभावमत)] तसा एकनाथी भागवतातही आहे. अविद्यायुक्त जीव मलीन ।'(ए.भा.१४-३३६)

अविद्याकामकर्मी मलिन । त्याचे चित्तशुद्धीलागीं जाण ।
माझी भक्ती परम प्रमाण। मळक्षालन जीवांचे ॥

(ए.भा.१४-३३९)

या अवतरणातील 'अविद्यायुक्त जीव' आणि 'मळक्षालन' या शब्दांचा उपयोग महानुभावीय तत्त्वविचारात अनेकदा दृष्टीस पडतो. मात्र महानुभावांच्या 'मळ' कल्पनेचा महानुभावांच्या पारिभाषिक अर्थाने वैदिक विचारकांनी कुठेच उपयोग केलेला दिसत नाही. अविद्या जीवाला बंधनकारक आहे, सद्विद्येने तिचा निरास केला पाहिजे, हा विचार मात्र संतवाङ्मयात ठिकठिकाणी आला आहे.

विषयांची जे प्रकृती। तेचि अविद्याबाधा निश्चिती।
जे विषयांची अतिनिवृत्ती। ती नांव मुक्ति उद्धवा॥

(ए.भा.२०-३१३)

होआवया संसारबंधन। यासी अविद्याचि गा कारण।
तिसी छेदावया जाण। खड्ग तीक्ष्ण ब्रह्मविद्या॥

(ए.भा.१०-३२१)

वेदशास्त्रकर्मविधान हे देखील अविद्यायुक्तसाधन आहे. अविद्येच्या परिहारासाठी एक सद्विद्या (ब्रह्मविद्या) तरी हवी किंवा अविद्यानिवृत्तीसाठी माझी भक्ती हवी, असे श्रीकृष्ण सांगतो. (ए.भा. १०-३२७, १२-२३२, १४-३४७) पापपुण्य, प्रवृत्ति-निवृत्ति या पातळीवर विचार करताना अविद्येचे जीवबंधन आणि ब्रह्मविद्या किंवा ईश्वरभक्ती यांचे बंधच्छेदन (ए.भा.१०-३२४) या भाषेत संत बोलतात.

अध्यात्म विचारांच्या पातळीवर जाताच या साऱ्या गोष्टी मिथ्या ठरतात. ब्रह्म किंवा वस्तू तेवढी सत्य (सत्) बाकी माया, अविद्या, प्रकृती ही सारी लटिकी होत.

अविद्या अविद्यकत्वें मिथ्या.../
वस्तुवस्तुत्वें सदा संपन्न॥

(ए.भा.२४-४६४)

तंतु सत्य, पट मायिक। वस्तु सत्य, अविद्या लटिक।

(ए.भा.२४-४६८)

अविद्येचे विलक्षणत्व यातच आहे की, तिचे कर्तृत्व सत्यासारखे भासते पण असते असत्य.

साचाच्या परी दिसत। परिणामीं नाशवंत।
त्यासीच बोलिजे 'असत्'। जें मिथ्याभूत आभासत॥

(ए.भा.१४-३५५)

म्हणून तेथ असत्य तितकी अविद्या।'

(ए.भा.१०-३२७)

मुळात 'अविद्या आपुलेनि नांवे जाण।
आपुलें नास्तिक्य सांगे आपण। हे वर्म जाणती सज्ञान।
नेणोनि अज्ञान मानिती सत्य॥ (ए.भा.२४-४६३)

आणखी एके ठिकाणी एकनाथ मायेलाच अविद्या नाव पडले असा युक्तिवाद करतात—

माया म्हणवी येणें भावें। जे मी कदा विद्यमान नव्हें।
'अविद्या' येणें नांवे। वेदानुभवें गर्जती शास्त्रें॥

(ए.भा.३-४१)

'विद्यमान नव्हे ती अविद्या' ही नावावरील कोटी प्रथमत: ज्ञानेश्वरांनी अमृतानुभवात केली आहे. त्याचा अनुवादच एकनाथांनी वरील अवतरणातील युक्तिवादात केला आहे. अविद्येचे 'अविद्या' हे नावच तिचा अत्यंत अभाव दाखविते.

अविद्या येणें नावें। मी विद्यमानचि नव्हें।
हें अविद्याचि स्वभावें। सांगतु असे॥

(अमृता. ६-६८)

मुळात अविद्याच मिथ्याभूत असल्याने अविद्याकल्पित जीवत्व हेही मिथ्याच:

ईश्वरीं ईश्वरत्व मायिक। जीवीं जीवत्व अविद्येक।
उभयांसि असे येक। परब्रह्म।

(वि.सिं.१४-१६)

ईश्वरत्व आणि जीवत्व ही माया -अविद्या यांची फलिते त्यांच्याप्रमाणेच वस्तुत: मिथ्या होत. 'ईश्वरी गुण हे माया आरोपित जाण' आणि 'अविद्याकल्पित जीवधर्म। ते मिथ्या यैसें बुझ वर्म॥' असे विवेकसिंधूकारही सांगतात. (वि.सिं.१४-१४) परंतू अविद्या निर्मित अज्ञान आणि त्याचे प्रतियोगी ज्ञान हे दोन्ही शब्द बंध-मोक्ष वाचक आहेत.

निद्रा नाही तरी जाण। स्वप्न आणि जागेपण।
दोनही मृषा॥

(नित्या.३-३७-४०)

तसेच, अविद्या नाही, हे मान्य केले की, बंध-मोक्ष ही नाहीत.

जेथ लटिकेचि बंधन। तेथ मोक्षाते कवण।
साच मानी॥

(वि.सिं.१५-१०)

तरी देखील बंधमोक्ष कल्पनांना अविद्याच कारण ठरते.

जिती अविद्या ऐसी। अन्यथाबोधातें गिंवसी।
तेंचि यथा बोधेंसी। निमाली उठी॥

परी जिती ना मेली । अविद्या हे जाकली ।
बंध मोक्षीं घाली । बांधोनिया ।

(अमृता.३ -१० -११)

'बंधमोक्ष' ही शब्दांची जोडी अविद्याजन्य असल्यामुळे अविद्याखंडणापूर्वी ज्ञानेश्वरांनी परादीवाचांचे निरर्थकत्व पटवून दिले आहे. (अमृता प्र.३ -वाचाऋणोत्तीर्ण) एरवी 'जीवमोक्षाच्या उपेगी' असलेल्या चौघी (परा, पश्यंती, मध्यमा आणि वैखरी) 'अविद्येसवें अंगी । वेंचती कीर ॥' (अमृता.३ -२) यावर शिवकल्याण भाष्य करतात.

एवं अविद्येचें अस्तिक्यपण । तेंचि परादिकांसी जीवन ।
आणि अविद्येचेनि मरणे जाण । इया मरती ।

(नित्यानंदै. ३ -२०)

अमृतानुभावाचे 'शब्दखंडण' हे सहावे प्रकरण त्यातील आशयाच्या दृष्टीने वास्तविक अविद्याखंडणच आहे. (चार वाचांचे उत्तीर्णत्व म्हणजे मरण दाखविणारे ३ रे प्रकरण खरेखुरें शब्दखंडण आहे.) अविद्येचे निरसन ही कल्पनाच अ-वास्तव आहे. अविद्या हे पद आहे पण हा स्वतंत्र पदार्थ वा भावरूप वस्तू नाही.

साचा आलीं अभावीं । आपुल्या हे ॥

(अमृता.६ -४२)

अविद्या येणें शब्देंचि । साधिला अभावु ।

(नित्यानंदै. ६ -२८८)

अविद्या ही जर विद्यमानच नाही तर मग 'तेथें नाशिजें कांहीं ।' आत्मस्वरूप किंवा ब्रह्म हे तिन्ही त्रिकाळ, सर्वत्र अबाधित असे आहे. त्यामुळे— 'तेथें अविद्येचि मात । उगवितां न दिसे ॥' (नित्यानंदै.६ -४९३)

अविद्या ही मायावी आहे, असल्यासारखी क्षणभर दाखविते... 'परि तें सकळ । मिथ्याचि अवघें ।' (नित्यानंदै. ६ -२८६)

अशा मिथ्या अविद्येचा नाश करू पाहाणें म्हणचे ज्ञानेश्वर लिहितात- 'आकाशाची साल काढणे, अजागळ स्तनाचे दूध काढणे, गगनाची फुले तोडणे किंवा वांझेच्या पोराचे लग्न करणे यांसारखे सर्वथैव असंभवनीय आहे. (अमृता.६ -४७ -५४) शेवटी ज्ञानेश्वर म्हणतात —

अहो हें किती बोलावें । अविद्या रचिली अभावें ।
आतां कायी नाशावें । शब्दें येणें ।

(अमृता.६ -५५)

अविद्या आणि अज्ञान ह्या दोन्ही संज्ञा एकाच अर्थी आहेत. 'कैवळीं नाहीं तेचि आभासे ।' (वि.सिं.५ -३५) असे अज्ञानाचे लक्षण मुकुंदराज सांगतात; ते 'अविद्या ते जाण । विपरित कल्पना ।' (वि.सिं.२ -६४) या अविद्येच्या लक्षणाशी जुळते आहे. 'माया देवीचिया अज्ञानशक्ती ।' 'अज्ञानलक्षणी माया अवयेवी ।' यासारख्या उल्लेखातून माया व अज्ञान (म्हणजेच अविद्या) यांचा समानार्थक उपयोग विवेकसिंधूमध्येच केलेला आढळतो. अमृतानुभवामध्ये 'अज्ञान' या अर्थानेच सर्वत्र 'अविद्या' ही संज्ञा उपयोजिली आहे. अमृतानुभावावरील टीकेत नित्यानंदैक्यदीपिकाकारांनी तसे स्पष्टच केले आहे.

अविद्या म्हणिजे अज्ञान । ते नाश कीजें ज्ञानें करून ।
तरी ज्ञानचि अज्ञान । होऊनि ठाके ।

(नित्यानंदै.३ -६२)

अश्वत्थ : गीतेच्या पंधराव्या अध्यायातील पहिल्या श्लोकात संसारवृक्षाचे रूपकात्मक वर्णन आले आहे. संसार म्हणजे प्रकृतीचा विस्तार वा मायेचा पसारा. एका अव्यक्त परमेश्वरापासून दृश्य सृष्टीरूप भव्य वृक्ष निघाल्याचे रूपक वैदिक धर्माप्रमाणे इतर धर्मातही आढळते. पिप्पल वृक्षावर दोन सुपर्ण म्हणजे पक्षी राहतात. ते जीव आणि शिव होत. असा उल्लेख ऋग्वेदात आहे. विष्णुसहस्त्रनामात 'वारूणोवृक्ष:' असे एक नाव आले आहे. 'अश्वत्थवृक्ष वरूणलोकात आहे' असा उल्लेख अथर्ववेदातही आहे. अग्नी अश्वाचे रूप घेऊन वर्षभर गुप्तपणे राहिला किंवा सूर्याचे घोडे दीर्घ रात्रीत या झाडाखाली विश्रांती घेतात म्हणून अश्वत्थ (घोड्याचे ठाणे) असे या वृक्षाला नाव पडले; अशी व्युत्पत्ती तैत्तरिय ब्राह्मण ग्रंथात आहे.

अ-म्हणजे नाही. श्व-म्हणजे उद्या. त्थ-म्हणजे टिकणारा, 'उद्यापर्यंत न टिकणारा' ही निरुक्तकारांची निरुक्ती मागाहून कल्पिलेली आहे. परंतु हा वृक्ष 'अव्यय' आहे ह्या म्हणण्याशी ही व्युत्पत्ती जुळत नाही.

अश्वत्थ म्हणजे पिंपळ, वड की औदुंबर ? तिन्ही पवित्र समजले जातात. तिन्हीही वृक्षात्मक नावे विष्णूची आहेत. गीतेतील अश्वत्थ म्हणजे पिंपळच. न्यग्रोध म्हणजे खाली वाढणारा. वडाच्या पारंब्या खाली रुजतात त्यावरून अश्वत्थाला वडही म्हणता येईल. या वृक्षाच्या शाखा जशा

वर आहेत तशाच खालीही पसरल्या आहेत. तो त्रिगुणात्मक प्रकृतीचा पसारा होय. मूळ मात्र वर पण मध्येच आहे. ते म्हणजे ब्रह्मतत्त्व किंवा परमेश्वर. त्यापासूनच्या शाखा खाली व वर दोन्हीकडेला पसरल्या आहेत. कर्मविपाक प्रक्रियेप्रमाणे उच्चनीच योनींचा येथे उल्लेख करण्यात आला आहे. गीतेने वैदिक व सांख्य कल्पनांचा मेळ या रूपकात घालण्याचा प्रयत्न केला आहे, असे दिसते.

ऊर्ध्वमूल वृक्षाच्या ह्या त्रिगुणात्मक पसाऱ्यातून मुक्त झाले तरच मोक्ष प्राप्त होणार. या खाली-वर पसरलेल्या जगड्व्याळ वृक्षाचा नाश 'असंग' शस्त्राने, अनासक्तीरूप बळकट करवतीनेच होणार. सृष्टीचा संसार म्हणजेच नामरूपात्मक कर्म हे अनादी आहे. या संसारवृक्षाला म्हणजेच कर्मवृक्षाला आदीअंत नाही. कर्मवृक्षाचा क्षय करण्यास 'अनासक्ती' हे एकच प्रभावी साधन आहे, असे गीता म्हणते.

ज्ञानेश्वर अश्वत्थाला मायावृक्ष ठरवून 'तत्त्वत: जो नाही, त्याचे उगाच भय कशाला ?' असा सवाल करतात.

परी हा उन्मूळावया दोसें। येथ सायासचि कायिसें।
वाया बाळा बागुल देशें। दवडावा आहे ॥
गंधर्वदुर्ग कायी पाडावे। काय शश-विषाण मोडावें।
होआवे मग तोडावे। खपुष्प कीं ॥
तैसे संसारू हा वीरा। रूख नाही साचोकारा।
मा उन्मूळणी दरारा। कायिसा तरी ॥

(ज्ञाने.१५-२१४-२१६)

मूळात जो संसारवृक्ष नाहीच, त्याला 'आद्यंतु ययासि नाहीं। माजी स्थिती आभासे कांहीं। परी टवाळ ते गा।(२३७) स्वप्नातले भय घालवायचे औषध म्हणजे जागे करणे हेच, तेवीं 'अज्ञानमूळा यया। ज्ञानचि खड्ग ॥' (२५४) गीतेने अनासक्ती (असंगशस्त्रेण) हे शस्त्र सांगितले आहे. ज्ञानेश्वरांनी ज्ञानाला-आत्मज्ञानाला महत्त्व दिले आहे. पण गीतेच्या शस्त्राचाही आदर करावयाचा म्हणून ज्ञानाच्या पाठीशी वैराग्याचे बळ हवे असेही ज्ञानेश्वर म्हणतात. ज्ञानरूपी खड्ग सहजपणे फिरविता यावे म्हणून 'वैराग्याचे नीच नवे। अभंग बळ होआवें बुद्धीसी गा ॥' (ज्ञाने.१५-२५५)

म्हणजे मग—

तें आत्मज्ञानाचें नि खाडें। अद्वैतप्रभेचेनि वाढें।
नेदील उरो कवणीकडे। भववृक्षासि ॥ (२६२)

(पाहा : अनासक्ती, विश्वरूप)

अष्टदेह : (अष्ट + देह) पिंडाचे चार देह : स्थूल, सूक्ष्म, कारण, महाकारण. ब्रह्मांडाचे चार देह : विराट, हिरण्यगर्भ, महत् तत्त्व व प्रकृती मिळून अष्टदेह कल्पना मांडलेली आढळते.

जैसे चारी देह पिंडीं। तैसेचि चारी ब्रह्मांडीं।
उभयतांची ऐक्यता रोकडी।...

(वे.सू.८-१८)

स्थूल सूक्ष्म कारण महाकारण।
हें पिंडीचे चार देह जाण।
विराट, हिरण्यगर्भ, अव्याकृत, मूळ प्रकृती हे खूण।
ब्रह्मांडाची ॥

(दा.बो.९-५-४)

सृष्टीची उभारणी आणि संहार यांचे वर्णन करताना या चौदेहांची घडण कोणत्या तत्त्वांनी होते ते सांगून त्या तत्त्वांचा परस्परांमध्ये लय कसा होत जातो, याचे सविस्तर विवरण केले जाते. विवेकसिंधूमध्ये हा विषय प्रकरणश: विस्ताराने मांडला आहे. (वि. सिं. प्र.५-६-८-११व१३) लिंगदेहविवरण, स्थूलदेहकथन, स्थूलदेहनिरसन, लिंगदेहनिरसन इत्यादी नावे त्या त्या प्रकरणाची आहेत. दासबोधामध्ये हाच भाग सुबोध करून मांडला आहे. (दा.बो.१७-८-९) श्रीधरांनी हाच विषय 'वेदान्तसूर्य' या ग्रंथातील एका प्रकरणात विशद केला आहे. (वे.सू.प्र.८)

वेदान्त तत्त्वज्ञानात पिंडाच्या देहचतुष्टयाच्या लक्ष्यार्थास 'त्वंपद' (आत्मा) आणि ब्रह्मांडाच्या देहचतुष्टयाच्या लक्ष्यार्थाला 'तत्पद' (विश्व) म्हटले जाते. त्या दोहोंचे ऐक्य 'असि पदाने सुचविले जाते. म्हणूनच श्रीधराने 'उभयतांची ऐक्यता राकडी ।'(वे.सू.८-१८) असे म्हटले आहे. 'तत्त्वमसि' ह्या महावाक्याशी 'अष्टदेह' संज्ञेचा संबंध असा जोडला जातो.

जीव चतुष्टी नांव त्वंपद। ब्रह्म चतुष्टी ते तत्पद।
दोहींचे ऐक्य हे असिपद। तूं आनंदकंद साक्षी यांचा ॥

(वे.सू.८-९३)

'जे पिंडीं ते ब्रह्मांडी' या भूमिकेचे तात्त्विक विश्लेषण 'अष्टदेह' या संज्ञेतून असे घडते.

चारी पिंडी चारी ब्रह्मांडी। ऐसी अष्टदेहांची प्रौढी।
प्रकृति पुरूषांची वाढी। दश देह बोलिजे॥

(दा.बो.८-७-४१)

हे मान्य करूनही रामदासांनी 'जे पिंडीं तें ब्रह्मांडीं' ही लोकोक्ती अमान्य केली आहे. 'ब्रह्मांडीं पदार्थ नाना। ते पिंडी कैचे (दा.बो.९-५-२९) असा प्रश्न ते करतात. हे कवित्व आहे किंवा अनुमानाचे बोलणे आहे, ते प्रत्ययाला उतरत नाही, असे स्पष्ट मत प्रस्तुत समासात रामदासांनी मांडले आहे. 'पांचाभूतांचे ब्रह्मांड।' आणि 'पांचभौतिक हें पिंड।' या शिवाय बाकीचे सारे अनुमान ज्ञान आहे, असे त्यांचे म्हणणे आहे.

(दा.बो.९-५-३८-४०)

अष्टधा प्रकृती : (पाहा : प्रकृति (अष्टधा))

अष्टपाश : (अष्ट + पाश - आठ बंधने) जीवाच्या मोक्षसाधनेच्या आड येणारी आठ प्रकारची बंधने किंवा अडथळे म्हणजे 'अष्टपाश' होत. या पाशांनी बद्ध असतो तो जीव आणि त्याच्यापासून मुक्त असतो तो सदाशिव होय. मुक्तात्मा होण्यासाठी जीवाने 'अष्टपाश' तोडले पाहिजेत.

आशा, भय, लज्जा, चिंता।
जुगुप्सा, नाम कंटाळा तत्त्वता।
काम, क्रोध, अतिलोभता। अष्टपाश हेंच पैं॥

(वे.सू.८-१४०)

हे पाश तोडले की जीव मायारहित व उदास होतो आणि त्याच्या ठिकाणी सहजच 'षड्गुण' येतात. अष्टपाशांच्या यादीत षड्रिपूपैकी काम, क्रोध, लोभ या तीन विकारांचा समावेश केलेला दिसतो.

(पाहा : षड्गुण व षड्रिपु)

अष्टभैरव : (महानुभाव मत) महानुभावांच्या चार नित्य वस्तूपैकी देवतावर्गामधील सातव्या स्तरात (थोव्यामध्ये) भैरव नामक आठ देवता येतात. उच्चतेच्या क्रमानुसार अष्टभैरवांचा नऊ थोव्यांमध्ये तिसरा क्रमांक लागतो. विश्व आणि माया या दोनच देवता भैरवापेक्षा उच्च होत. क्षीराब्धीच्या देवता किंवा सत्यलोक-कैलास-वैकुंठ या थोव्यातील तीन प्रमुख देवांच्या तुलनेने भैरवांचे स्थान उच्च आहे. त्यांचे ऐश्वर्य व सामर्थ्य नीच देवतावर्गाच्या आठपट जास्त असते. अष्ट भैरवांची स्वरूप मर्यादा ५० कोटी योजने आहे. विश्व व माया यांना कारण-भूतांचे प्रत्यक्ष दर्शन असते. भैरवांना स्वरूपस्थित समळ भूतांचे दर्शन होते. हे भैरव सर्व बाबतीत समान आहेत. तसेच ते अभिमानी आहेत. 'सृष्टिकर्ते ते : अहंकारी ते : अभिमानीए ते :' (वि.२३) त्यांच्या अव्यक्त स्वरूपातच पाच भूते व तिन्ही गुण यांची समृद्धी आहे.

एकेका भैरवाच्या आधाराने एक भूत अंतर्बाह्य व्यापून राहाते. अष्टभैरवाच्या ठिकाणी सृष्टीरचनेचे व संहाराचे सामर्थ्य असते. अष्टभैरव हे 'आगम' ग्रंथाचे रचनाकार आहेत. कलियुगात ते ग्रंथ अनुपलब्ध आहेत. फक्त कुविद्याग्रथित तंत्र भाग तेवढा उपलब्ध आहे. चार वाचांपैकी 'पश्यंती' वाणी भैरवांची होय. ते उपासकाला 'देहविद्या' देतात पण अपरोक्षज्ञानीयाच्या मार्गात क्रोधाविष्ट होऊन विघ्ने उत्पन्न करतात.

(पाहा : देवता, आगम (महानुभाव मत))

अष्टमहासिद्धी : पंतजलींनी योगदर्शनाच्या विभूतिपादात अनेक सिद्धींचे वर्णन केले आहे. योगसाधनेच्या मार्गातील हे टप्पे यश: सिद्धीचे द्योतक असले तरी अंतिम यशाच्या दृष्टीने त्यांना विघ्न किंवा उपसर्गच म्हटले जाते. सिद्धी अनेक आहेत. आठ महासिद्धी, दहा गुणहेतुसिद्धी व पाच क्षुद्रसिद्धीं अशा एकूण ३३ सिद्धींचे स्वरूप, त्यांचे लक्षण व प्राप्तीसाधने यांचा विचार एकनाथी भागवताच्या १५ व्या अध्यायामध्ये एकनाथांनी विस्ताराने केला आहे.

अणिमा महिमा चैव लघिमा गरिमा तथा।
प्राप्ति: प्राकाम्यं ईशित्वं वशित्वं च अष्टसिध्दय :॥

या श्लोकात 'गरिमा' ही चौथी सिद्धी 'लघिमा' च्या उलट सांगितली आहे. त्याऐवजी भागवत पुराणाने 'प्राकाश्यश्रुतदृष्टता' ही सिद्धी दिली आहे.

१. **अणिमा** : शरीर सूक्ष्म करता येणे. 'अणुतन्मात्र ध्यान सदा राहे। त्याचा अणुमात्रचि देह होये॥'

२. **महिमा** : शरीर मोठे करता येणे. 'माझी महती धारणा वाहे। तो माझी सिद्धि लाहे महिमत्वें।'

३. **लघिमा** : शरीर हलके करता येणे. 'परमाणु

धारणेचा महिमा। त्याचा देहासी ये अतिलघिमा ॥'

या तिन्ही सिद्धि देह-सिद्धी होत. भगवंताचे रूप अणु-परमाणू सारखे आहे, तसेच ते 'महत् तत्त्वाहोनि अति थोरही आहे. ('अणुरेणुया थोकडा। तुका आकाशा एवढा ॥') त्या त्या स्वरूपाच्या ठिकाणी साधकाचे ध्यान केंद्रित झाले की तसे लहान, मोठे, हलके रूप धारण करण्याची सिद्धी त्याला प्राप्त होते. (ए.भा.१५, ६९, ७३, ७६, ७७)

अणिमादि तीनी धारणा। या देहींच्या सिद्धी जाणा।
लहान थोर हळूपणा। देहलक्षणां उपजवी ॥'

४. **इंद्रियप्राप्ती** - इंद्रियाधिष्ठित देवतेशी एकात्म झाल्याने साधकाला त्या इंद्रियाचे नियंतृत्व प्राप्त होते.

...इंद्रिय अधिष्ठात्री देवता।
त्यांसी पावोनि एकात्मता। इंद्रियप्रकाशता स्वयें लाहे ॥

(ए.भा.१५-८०)

इंद्रियांचा व्यापारू होये। तो येणेंचि केला आहे।
ऐशी प्रतीति होये। इंद्रियप्राप्ती ॥

(ए.भा.१५-८२)

५ **प्राकाश्यं श्रुतदृष्टेता** - अदृष्ट वा अश्रुत वस्तू प्रकाशित करणे. महत् तत्त्वाच्या ठिकाणी असलेल्या माझ्या स्वरूपाचे ध्यान केल्याने हे सामर्थ्य साधकाला प्राप्त होते.

त्या निदिध्यासनापोटीं। करूं शके ब्रह्मांड कोटी।
एवढी प्रकाश सिद्धी गोमटी।
ते प्रकाशता त्यासी वश्य होये ॥

(ए.भा.१५-८६)

६. **ईशित्व** सर्व सृष्ट पदार्थावर सत्ता चालविणे.

जो करी विष्णूचे ध्यान। त्यासी अदृष्टद्रष्टेपण।
शक्तिप्रेरण ईशित्वे ये ॥

(ए.भा.१५-८८)

जो जीवादि शरीरप्रेरण। स्वयें करू शके आपण।...

(यापरी) एकातें मारवी। जीवें गेलिया जीववी।
अचेतनातें पालेजवी। ये पदवी सिद्धीची ईशित्व ॥

(ए.भा.१५-९०,९२)

७. **वशित्व** - नारायणरूप अशा भगवंताच्या ठिकाणी मनोधारणा करणाऱ्या योग्याला भगवंताची 'षड्गुणैश्वर्यता व वशिता सिद्धी प्राप्त होते.

त्या मज नारायणातें ध्यातां।
माझी वशिता सिद्धी ये हातां। सर्व कर्मी अलिप्तता।
भोगून अभोक्ता भोगाते ॥

(ए.भा.१५-९८)

८. **प्राकाम्य**— सर्वकामना तृप्त होऊन परमानंदाची प्राप्ती होणे. निर्गुण ब्रह्माच्या उपासनेने कामनिवृत्त करणारा श्रेष्ठ आनंद मिळतो. सत्वगुणी चित्त, रजोगुणी इंद्रिये व तमोगुणी विषय या तिहींचे 'परमानंदासी आवरण।'असते.

त्यातें सांडूनि निर्गुण। ब्रह्म परिपूर्ण। मज जो ध्याये।
त्यासी माझिये ध्यानस्थितीं। होय परमानंद अवाप्ती।
ज्या आनंदामाजीं उपशांती।
होय निश्चितीं सकळ कामा।

(ए.भा.१५-१००-१०१)

या अष्टमहासिद्धींचे एकत्रित सामर्थ्य षड्गुणैश्वर्य संपन्न अशा ईश्वरापाशीच असते.

'सिद्धी अष्टादश जाण। त्यांची धारणा भिन्नभिन्न।'...
... यांत अष्टमहासिद्धी विख्याता।
त्या माझे स्वरूपीं स्वरूपस्थिता।
आणिकासी तत्त्वतां त्या नाहीं ॥

(ए.भा.१५-३७-३८)

या अष्ट महासिद्धींची राशी। स्वभावें असे मजपाशी।
साधक शिणतां प्रयासी। एकादी कोणासी उपतिष्ठे।

(ए.भा.१५-४८)

अष्ट लोकपाल : अष्टलोक व अष्टलोकपाल पुढीलप्रमाणे होत. ब्रह्मलोक, पितृलोक. सोमलोक, इंद्रलोक, गंधर्वलोक, राक्षसलोक, यक्षलोक व पिशाच्चलोक. आणि चंद्र, अग्नी, सूर्य, वायू, इंद्र, कुबेर, यम व वरूण हे लोकपाल होत.

अष्टदिशांचे पालन करणारे अष्टदिक्पाल म्हणून पुढील आठ देवांचा निर्देश संध्यावंदनामध्ये केला जातो. या देवतांच्या मार्फत सर्व सृष्टीचा कारभार चालतो, अशी कल्पना. पूर्व (इंद्र) आग्नेय (अग्नी) दक्षिण (यम) नैर्ऋत्य (निर्ऋती) पश्चिम (वरूण) वायव्य (मरुत्) उत्तर (कुबेर) ईशान्य (ईश). संध्यावंदनामध्ये या दिक्पतींनाही नमन सांगितले आहे. उदा. 'प्राच्ये दिशे इंद्राय नम:।' इत्यादी

अष्ट देवयोनी म्हणून ब्रह्मा, प्रजापती, देव, गंधर्व, यक्ष, राक्षस, पितर आणि पिशाच यांचा उल्लेख होतो. या बाबत

LC0034

निरनिराळ्या ठिकाणच्या याद्यातून भिन्नता आढळते. किन्नर, चारण, यक्ष, गंधर्व, सिद्ध, योगी आणि मुनी या देव योनीच होत. योगी व मुनी वगळून अप्सरा व गुह्यक ही नावे त्या जागी येतात. लोक, लोकपाल (देव) किंवा दिक्पती यांच्या याद्या पुराणांची विश्वव्यवस्थेबाबतची कल्पना स्पष्ट करतात.

अष्ट सात्विक भाव : भरतमुनींनी नाट्यशास्त्रामध्ये एकूण ४९ नाट्यभाव सांगितले आहेत. त्यामध्ये आठ स्थायी व तेहतीस व्यभिचारी यांच्याबरोबर आठ सात्विक भावही समाविष्ट आहेत, ते असे—

स्वेद (घाम येणे), स्तंभ (शरीर ताठ होणे), रोमांच (अंगावर काटा उभा राहणे), स्वरभंग (आवाज थरथरणे), वेपथु (शरीराला कंप सुटणे), वैवर्ण्य (चेहरा पांढरा पडणे), अश्रु (डोळ्यातून पाणी येणे) आणि प्रलय (मूर्च्छा येणे). मनाच्या एकाग्रतेने सत्वभावाची निष्पत्ती होते. पात्रांच्या प्रकृतिधर्माशी एकरूप झालेला नट अभिनयद्वारा हे भाव व्यक्त करतो. तसेच कलाकृतीशी समरस झालेल्या रसिकाच्या ठिकाणी परिणामरूपाने या भावांची निष्पत्ती होते, असे नाट्याचार्य म्हणतात.

प्रत्यक्ष जीवनातही उत्कट मनोवृत्तींच्या क्षणी सात्विक भावांचा उद्रेक झाल्याचा अनुभव येतो. अश्रु, कंप, स्वरभंग इत्यादींच्या प्रत्यय अशा प्रसंगी सहजपणे येतो. आध्यात्मिक क्षेत्रातही गुरूभक्ती, दैवतभक्ती यांच्या उत्कटतेचा परिणाम म्हणून हे भाव आविष्कृत झाल्याची वर्णने आढळतात. विशेषत: गुरूकृपेच्या पोटी घडणाऱ्या शक्तिपात-प्रसंगी शिष्याच्या ठिकाणी अष्टसात्विक भाव उदित झाल्याचे दिसून येते. विवेकसिंधुकारांनी पुढील ओवी शक्तिपात प्रसंगी उल्लेखिली आहे.

तेव्हेळीं कंपस्वेदादिक। उठिले भाव सात्विक।
जैसे साम्राज्य पावे रंक। तैसें वर्तते जाले।

(वि.सिं.१ -९८)

'वरदनागेश' ग्रंथातही शक्तिपात प्रसंगी असाच उल्लेख येतो.

चित्ताशि चैतन्येसी भेटी। होता सुख उद्भव पोटीं।
बोलतां बाष्प दाटे कंठीं। रोमांच उठी शरीरा।

(वरद.१ -२२७)

श्रीकृष्णांनी अर्जुनाला योगाचे ऐश्वर्य पाहाण्यासाठी दिव्य दृष्टी दिली, त्यावेळी त्याच्या ठिकाणी अष्टसात्विक भाव सरसरून आले त्याचे काव्यमय वर्णन ११ व्या अध्यायात ज्ञानेश्वरांनी केले आहे. (ज्ञाने. ११-२४६-२५२) कृष्णार्जुन-संवादाचे सुख अनुभविणाऱ्या संजयाच्या ठिकाणी उत्पन्न झालेल्या अष्टसात्विक भावांनी त्याचा संजयपणाच कसा हिरावून नेला, याचे वर्णन १८ व्या अध्यायामध्ये ज्ञानेश्वरांनी केले आहे. (ज्ञाने. १८-१६०१-१६०७) ही दोन्ही उदाहरणे समग्रपणे मूळातूनच पाहावीत. भक्तांची उत्कट अवस्था चित्रित करताना एकनाथ लिहितात—

अंगीं रोमांच रवरवित। स्वेदबिंदू खळमळित।
चित्त चैतन्य द्रवत। तेणें सद्गदित पैं वाचा।...
नयनीं अश्रूंचा पूर लोटी। उभंडू न सटेची पोटीं।
होत जीवभावाची तुटी। पडे सृष्टी मूर्च्छित॥

(ए.भा.१४-३१७, ३१९)

प्रेमभक्तीच्या द्वारा जीवब्रह्मैक्याचा अनुभव घेणाऱ्याची अवस्था वर्णन करताना एकनाथ लिहितात —

चित्तचैतन्या पडतां मिठी। सुटतां लिंगदेहाची गांठी।
नेत्रीं अश्रूंचा पूर दाटी। रोमांच उठी सर्वांगी॥
जीवभावाची दशा आटे। अनिवार बाष्प कंठीं दाटे।
कांहीं केल्या शब्द न फुटे। पूरु लोटे स्वेदाचा।
नेत्र झाले उन्मीलित। पुंजाळले जेथींचे तेथ।
विस्मयाचे भरते येत। वोसंडत स्वानंदें॥

(ए.भा.११-७२२-७२४)

संजयाप्रमाणेच उद्धवालाही अष्टसात्विक भावाचे उमाळे आल्याची वर्णने एकनाथी भागवतामध्ये अनेकदा आली आहेत. ज्ञानी किंवा योगी यांच्यापेक्षा भक्ताला ही प्रतीती अधिक उत्कटत्वाने येते असे दिसते. श्रीकृष्णापासून दूर जाताना भक्तिप्रेमाने विव्हल झालेल्या उद्धवाची स्थिती अष्टभावांकित झाली होती.

सप्रेम चळचळां कांपत। कंठ जाहला सद्गदित।
बाष्पे क्षणाक्षणां स्फुंदत। स्वेद रोमांचित उद्धव।

(ए.भा.२९-८९४)

अष्टसात्विक भावांकित अवस्था ही दु:ख, भय, खेद, अनुताप यांच्या पोटी निर्माण होत नाही. आत्यंतिक आनंदाच्या व भक्तिप्रेमाच्या उत्कटतेपोटीच तिचा अनुभव

येतो, असे या सर्व उदाहरणांवरून स्पष्ट दिसते.

अष्टांगयोग : (अष्ट + अंग + योग) पांतजल योगदर्शनात मोक्षप्राप्तीसाठी अष्ट-अंगयुक्त असा साधनमार्ग सांगण्यात आला आहे. त्याला 'अष्टांगयोग' म्हणतात. (योगदर्शन —२ साधनपाद सूत्र २९ पाहा). यम, नियम, आसन, प्राणायाम, प्रत्याहार ही पाच बहिरंग साधने असून धारणा, ध्यान आणि समाधी ही तीन अंतरंग साधने होत. ही सर्व अंगे योगसिद्धीसाठी आवश्यक व उपयुक्त आहेत. पण सगळी अंगे सारख्याच महत्त्वाची नाहीत. अहिंसा, सत्य, अस्तेय, ब्रह्मचर्य व अपरिग्रह हे पंच यम निवृत्त्यात्मक असून त्यांचे परिपालन केलेच पाहिजे, नाही तर साधक योगभ्रष्ट होईल. शौच, (शुचित्व), संतोष, तप, स्वाध्याय, ईश्वरप्रणिधान हे पंच नियम प्रवृत्तिपर असून त्यांचे परिपालन साधकाने शक्य तेवढे करावयाचे असते.

यमनियमांचे स्वरूप नीतीपर असल्याने त्यामुळे साधकाला शारीरिक व मानसिक बळ प्राप्त होते. आसन, प्राणायाम, प्रत्याहार ही अंगे हठयोगाशी समान आहेत. त्यांच्यामुळे साधकाची चित्तशुद्धी होऊन त्याची शारीरिक व मानसिक स्थिरता दृढ होत जाते. आसन व प्राणायाम यांचे अनुष्ठान ज्याने त्याने आपल्या प्रकृतीला झेपेल त्या प्रमाणात करावयाचे असते. मात्र प्रत्याहार म्हणजे इंद्रियांना विषयांपासून निवृत्त करणे, हे योगसिद्धीसाठी अत्यंत आवश्यक असे अंग आहे. यम, नियम, आसन, प्राणायाम यांचे फलित म्हणजे 'प्रत्याहार' हे योगाचे पाचवे अंग होय. चित्तचैतन्य संयोग (युज - योग - जोडणे) हेच योगसाधनेचे अंतिम फळ होय. त्याकरिता चित्ताची एकाग्रता अधिकाधिक साधावयाची असते. त्यासाठीच योगदर्शनकारांनी धारणा, ध्यान, समाधी ही अंतरंग साधने सांगितली आहेत. याज्ञवलक्य संहितेने प्रत्याहाराचाही अंतर्भाव अंतरंग साधनात केला आहे. निर्विकल्प समाधी हेच पातंजलयोगाचे अंतिम साध्य होय. (पंच यम, पंचनियम व इतर अंगे याविषयीचा तपशील त्या त्या संज्ञेखाली पाहावा.)

विवेकसिंधूमध्ये अष्टांगयोगाचे सलग व सविस्तर वर्णन नाही. चित्तशुद्धीचे साधन असा क्रियायोग म्हणूनच अष्टांगयोगाचा उल्लेख मुकुंदराजांनी एके ठिकाणी केला आहे.

मंत्रादिसाधनोपदेशें। कां अष्टांगयौगाभ्यासें।
चित्त निर्मळ होय आपैसें। साधनक्रिया॥

(वि.सिं.१-६९)

यौगिराजु, यौगनिद्रा, राजयोग अशा संज्ञाही येथे आल्या आहेत. मात्र पातंजलप्रणीत अष्टांगयोगाचा तपशील कोठेच आढळत नाही. उलट

तुं मंत्र ना अनुष्ठान। धारणा ना ध्यान।
समाधि ना आसन। नोहेसि तुं॥

(वि.सिं.८-६३)

यासारख्या उल्लेखात नाथपंथी मुकुंदराज अष्टांगयोगाला गौणत्व देतात असे दिसते. त्यांच्या दृष्टीने योगदर्शन हेही 'सकळै खंडज्ञान' आहे. ते पूर्ण आत्मज्ञान नव्हे.

ज्ञानेश्वर हे स्वत: गुरूपरंपरेने नाथ संप्रदायी योगी होते. त्यांनी ज्ञानेश्वरीच्या सहाव्या अध्यायात गीताश्लोक ११ ते १५ वरील भाष्यात कुंडलिनीयोगाचा आविष्कार केला आहे. परंतू अष्टांगयोगाचे सलग, सविस्तर व भावरूप वर्णन कुठेच नाही. यमनियम या दोन अंगामध्ये समाविष्ट असलेल्या तत्त्वांपैकी काहींचा नैतिक गुण म्हणून त्यांनी परामर्श घेतला आहे. (पाहा : ज्ञानलक्षणे (अ.१३), दैवीसंपत्ती (अ.१६), वर्णधर्म (अ.१८)) पातंजलयोगाची दोन अंगे म्हणून स्वतंत्रपणे त्यांनी यमनियमांची मांडणी केलेली नाही. उलट 'अष्टांगयोगु न सिणीजे।' असेच ते उपदेशितात. हा मार्ग सामान्यांच्या दृष्टीने फार अवघड आहे. हीच साऱ्या भक्तिमार्गी संतांची दृष्टी दिसते. त्याचा खडतरपणा दाखविण्यासाठीच ज्ञानेश्वरांनी योगदुर्ग वा योगसंग्राम जिंकण्याची सांगरूपकात्मक वर्णने दोन तीन ठिकाणी केली आहेत. (पाहा : ज्ञाने.६-५४-६१, अ. ९-२१२-२१८, अ. १२-४६-५८). तेथे मात्र अष्टांगांचा क्रमवार उल्लेख आला आहे. १८ व्या अध्यायातील 'ध्यानयोगपर:' या पदावरील टीकेत प्रत्याहार, धारणा, ध्यान यांच्या वर्णनानंतर वज्रासनापासून कुंडलिनीयोगच ज्ञानेश्वर सांगतात. (ज्ञाने.१८-१०३१-१०९०)

ज्ञानेश्वरीचा नववा अध्याय हा भक्तियोगाचा अध्याय आहे. कीर्तनभक्तीच्या गौरवानंतर अव्यक्तोपासकांची यौगिक भक्ती किती खडतर परिश्रम करायला लावते, याचे वर्णन योगदुर्ग जिंकण्याच्या रूपकातून अवघ्या सहासात

ओव्यातच ज्ञानेश्वरांनी केले आहे. यमनियमांची कांटी (कुंपण), वज्रासनाची पौळी (कोट), प्राणायामाची यंत्रे (तोफखाना), प्रत्याहाराची ख्याती (पराक्रम), धारणावारू, ध्यानाचे निशाण, समाधीश्रियेचे राज्यसुख, इत्यादी रूपकांतून ज्ञानेश्वरांनी जे युद्धचित्र रेखाटले आहे, ते काव्यदृष्ट्या जितके हृद्य आहे, तितकेच योगमार्गाच्या काठिण्याबद्दल बोलके आहे. या योगभक्तीला ज्ञानेश्वर 'गहन भजन' म्हणतात. (ज्ञाने. ९-२१२-२१९)

'यमनियमाच्या पायथ्यापासून निघून आसनाच्या पाउलवाटेने प्राणायामाच्या अर्धतुटल्या कड्यावरून वैराग्यरूपी नखीच्या आधाराने प्रथम प्रत्याहाराचा कडा चढावयाचा. पुढे प्राणापानवायूच्या पाठीवर बसून धारणा मार्गाने ध्यानाचे शेवटचे टोक म्हणजे समाधी-शिखर गाठायचे' असे पर्वतारोहणाचे रूपक अ. ६मध्ये ज्ञानेश्वरांनी केले आहे. (ज्ञाने.६-५४-६१) या रूपकामध्ये अष्टांगयोगाचा खडतरपणा दाखवून ज्ञानेश्वरांनी कर्मयोगाशी त्याची सांगड घातली आहे. शिवाय पुढील श्लोकावरील भाष्यात तर त्यांनी ज्ञानयोगाला श्रेष्ठत्व देऊन टाकले आहे.

शून्याशी झुंज घेऊ पाहाणारा अव्यक्तोपासनेचा मार्ग अनुसरणाऱ्या हठयोग्याला त्यासाठी कसे झगडावे लागते, हे युद्धाच्या रूपकातून ज्ञानेश्वरीच्या बाराव्या अध्यायात ४६ ते ५८ ओव्यामध्ये परिणामकारक रीतीने वर्णिले आहे. मात्र बाराव्या अध्यायाच्या प्रारंभी गुरूकृपेची थोरवी गाताना सोहंसिद्धीचा बाळहट्ट पुरविण्यासंबंधीचे योगरूपक वात्सल्यभावाचा उत्कट आविष्कार करते. (पाहा.१२-४-७) ह्या ठिकाणी योगमार्गाच्या खडतरपणाचा दुरूनही स्पर्श होत नाही, पण ही कविप्रतिभेची किमया आहे इतकेच. मात्र ह्या दोन्ही रूपकांमध्ये कुंडलिनीयोगाचाच आढळ होतो. अष्टांगयोगातील संज्ञांवर विशेष भर दिलेला दिसत नाही.

एकनाथी भागवतामध्ये पंचयम, पंचनियम यांच्या ठिकाणी बारा यम नि बारा नियम सांगितले आहेत. पण त्यांचे विवरण योगदर्शनाला अनुसरून केलेले नाही. नैतिक गुण म्हणूनच त्यांची भलावण एकनाथांनी केली आहे. आसन,बंध, मुद्रा, प्राणायाम यांची वर्णनेही पातंजलप्रणीत योगाला धरून केलेली नाहीत. प्राणजय, मनोजय या उद्दिष्टांसाठी आसन, प्राणायाम व प्रत्याहार या अंगांचा विचार भागवत पुराणात आला आहे. धारणा, ध्यान समाधी या अंगांचे चित्रण भक्तिमार्गाला अनुसरूनच केलेले दिसून येते. एकनाथी भागवताच्या विसाव्या अध्यायात ज्ञानमार्ग, भक्तिमार्ग यांच्या आधी वीस एक ओव्यात योगमार्गाचे विवरण आले आहे. पण तेथेही एकनाथांनी पातंजलप्रणीत अष्टांगयोगाऐवजी ज्ञानेश्वरांच्या कुंडलिनीयोगालाच अनुसरले आहे. कारण 'मज वश करावयालागीं। सामर्थ्य नाहीं अष्टांगयोगी ॥'(ए.भा..१२-२४) अशीच भागवत पुराणाची धारणा आहे. शिवाय 'हा मार्ग गा अतिकठिण। स्वयें श्रीकृष्ण बोलिला ॥'

'यमा नियमाते रक्षून। पाठीं आरंभिजे साधन षडांगाचें ॥' अशी सुरुवात करून 'बालबोध ग्रंथाच्या मध्यखंडातील अष्टम कथनात षडांगाचे विवरण आले आहे. (पृष्ठे १४४ ते १५२) या सहा अंगासंबंधी बाळबोधकर्ते त्र्यंबकराज यांनी वेगळे काही म्हटले आहे, ते त्या त्या संज्ञेखाली पाहावे.

वेदान्तसूर्य' या ग्रंथात (वे.सू.७-२२०-२३६) यमनियम, वज्रासन, प्राणायाम, प्रत्याहार या संज्ञांबरोबर ऊर्ध्व सौदामिनी कुंडलिनी, सुषुम्ना मार्ग मोकळा, षट्चक्रांचे पदर फुटत, त्रिपुटी गोल्हाट भेदून, योगियांचे विश्रांतिधाम अशी महासमाधी, हंस हंस मंत्र जपत, योगेश्वर विश्रांति पावला; असे उल्लेखही आले आहेत. त्यांचा कुंडलिनीयोगाशीच संबंध पोहोचतो. श्रीधरापुढे ज्ञानेश्वरी अ.६ मधील 'कुंडलिनीयोग' असावा असे वाटते. शेवटी 'अष्टांगयोग बहु कठिण। कलियुगीं न घडे कदाहि ॥२३६ ॥ असे स्पष्टच श्रीधरांनी सांगून टाकले आहे.

(पाहा : कुंडलिनी)

असतिपरी : (महानुभाव मत) 'असति किंवा अस्ति परी' म्हणजे महानुभाव पंथाचा आचारधर्म होय. 'ऐसऐसिया आइति। जयाची 'परी असती'। तोचि तो ज्ञानसंपत्ति। गोसावी गा ॥' (ज्ञाने.१३-५९३) ज्ञानेश्वरीतही परी असती (असति परी) आणि 'गोसावी' (महंत) हे उल्लेख वरील ओवीमध्ये आले आहेत. त्यावरून महानुभावांच्या आचारधर्माबद्दल काहीशी जाण ज्ञानेश्वरांना असावी, असे स्पष्ट दिसते. चक्रधरोक्त सूत्रपाठात यासंबंधी 'असति परी' नावाचे एक स्वतंत्र प्रकरण आहे. त्यात सहा सूत्रांचे मिळून

एक वाक्यच दिले आहे, ते असे—

विकारविकल्प शून्य ॥१॥
स्वभावमात्रें ॥२॥निरालंबी॥३॥
देवतास्मरणें॥४॥ जो जन्म क्षेपीं॥५॥
तेयासि परमेश्वरू पुनरपि अपुला संबंधु देती ॥६॥

पुढे सूत्रपाठातील मुख्य नवप्रकरणे झाल्यावर आचार (एकूण सूत्रे २८९) व आचारमालिका (एकूण सूत्रे २५५) अशी मोठी दोन प्रकरणे आली आहेत. त्यामध्ये 'असतिपरी' म्हणजे असण्याचा वागण्याचा प्रकार यासंबंधी चक्रधरांनी काटेकोरपणे नियम घालून दिले आहेत. ते वरील एकवाक्यात्मक सूत्राला धरूनच आहेत. या संन्यासप्रवण व निवृत्तीवादी आचारधर्मावर जैन धर्माची छाप दिसून येते. महानुभाव पंथ भक्तिमार्गी असूनही त्यामध्ये कर्मकांडाचे प्रस्थ बरेच दिसते. जीव-ईश्वरभेद (द्वैतवाद), भक्तियोग, संन्यास व अहिंसा ही चतुःसूत्री पंथाच्या आचारधर्माची जननी आहे. अन्न, वस्त्र, भ्रमण, निवास, निद्रा व उपासना इत्यादी हरएक बाबतीत चक्रधरांची आज्ञावचने प्रसंगोपात् प्रकट झाली आहेत. त्यांचे संकलन या दोन प्रकरणात केले गेले आहे. वर उल्लेखिलेल्या एकवाक्यात्मक सूत्राच्या आधाराने या पंथाच्या 'असति परीचे' स्वरूप स्पष्ट करू या.

महानुभावांच्या दृष्टीने जीव विकार, विकल्प, स्वभाव, यांनी युक्त असून तो परावलंबी आहे. यातून त्याने मुक्त होऊन देवता-स्मरण करीत जन्म घालवावा; हेच मानवी जीवनाचे परम उद्दिष्ट होय. जीवाने प्रारंभी जीव, देवता, प्रपंच नि परमेश्वर या चार नित्य नि स्वतंत्र वस्तूंसंबंधी यथार्थ ज्ञान संपादावे. ते सूत्रपाठातील विचार व विचारमालिका या दोन प्रकरणातील चक्रधर वचनांमध्ये साठविलेले आहे. ज्ञानाने जीवाला मोक्ष मिळेल पण परमेश्वरप्राप्ती होत नाही. त्यासाठी त्याला अनन्यभावाने अनुसरले पाहिजे. त्याकरिता कर्म, धर्म, विधी आणि विषय या सर्वांचा त्याग करून परमेश्वराधीन झाले, तरच त्याचे प्रेम साधकाला प्राप्त होते.

'ज्ञानापसि प्रेम उत्तम :' भक्तिमार्गाने परमेश्वरप्राप्ती होते. त्याचे सान्निध्य लाभते. हेच जीवाचे परमकल्याण होय. अनुसरणानंतरही 'असति परीचे' आचरण करीतच जीवाने जन्म घालवावा. जीवाच्या ठिकाणी सर्वाधिकारित्व व अर्जकत्व हे गुण आहेत, त्या बळावर जीवाने आपली संतसामुग्री वाढवून कर्मलेपातून म्हणजेच 'मतित्रय व पाचपिसी' यांच्या पाशातून आपली सुटका करून घेतली, तरच परमेश्वरप्राप्ती वा मोक्षप्राप्ती या उद्दिष्टांना तो पात्र ठरतो.

'जीव विकारा वेगळा केव्हळांही जालाचि नाही :' (आ.४६) 'संबंधी विकारू :त्रिकारीं रसु : 'रसं अभिमुख: सेवा निवृत्ती : (आ :३) 'पुरुष जेतुल जेतुली विषयसेवा करी : तेतुल तेतुला धर्मी निबळू जाए (आ.७) विकारशून्यतेसाठी इंद्रियांचे नियमन आवश्यक आहे. म्हणून चक्रधरांनी आचारधर्मात सर्वस्वत्यागावर व कष्टावर भर दिला आहे. 'स्वभाव' हा देहाचा धर्म होय. क्षुधा-, पिपासा, मलमूत्र, शीतउष्ण, भय-निद्रा हे आठ निसर्गधर्म, हेच 'अष्ट स्वभावधर्म ' यांचेही नियमन करावयास हवे.

'विषयांची निवृत्ति होआवी :(आ.मा.१३९) यासाठी 'देहाची अनास्था होआवी' भिक्षान्न हेच पवित्र मानावे. 'भिक्षा राज्य बाई' (९१) त्यात निवड करू नये. शिळेपाके कदान्न खावे, चारी वर्णियांकडे भिक्षा मागावी पण 'तोरणमंडळाचेया घरा (मंगलकार्याचे ठिकाणी) न वचावें: ' (८४) 'प्राणासि आहारू देआवा : इंद्रियासि नेदावा:' (९७) शरीराची लीसपूस न करता घाणेरडी वस्त्रे पांघरून किळसवाणे राहावे. कुरूपता पत्करावी. वेड्यासारखे वागावे. 'झाडातळीं निद्रा कीजें' (आ.मा.६६) 'अटन तें निरुद्देशें करावे : (आ.मा.४०) हे का तर इंद्रिये विषयाधीन होऊ नयेत म्हणून साधकाने सारे उपभोग वर्ज करावेत. 'चित्रींचीही स्त्री न पाहावी: ' (आ.१०) कारण 'स्त्री भणिजे मत्तद्रव्याचा रावो गा :' स्त्री दर्शनमात्रेंचि माजवी (९) विषयबहळ अशा 'कन्नड देशां' : तेलंगदेशा ' न वचावें (आ. २३) 'बाई : स्वभावासी नाशु नाहीं : ' ' (४८) म्हणून 'नीरसा: निराशा निराश्रया : होऊनी असावें :'(५३) विकारू हा इंद्रियधर्मु : विकल्पु हा मनोधर्मु परित्यजौनि परमेश्वरा शरण रिगावे : (आ.५८)

जैनधर्माप्रमाणेच चक्रधरांचाही अहिंसापालनावर विशेष भर दिसतो. 'तुमचेनि मुंगी रांड न होआवी :' (आ.६०) 'मुक्तीची चाड तेणें मुंगिये वीरू न चिंतावे :' (६५) 'चहुयुगी : हिंसा अधर्मु:' (वि.४४) 'हिंसा न करावी:' (आ.मा.१०५) 'हिंसा पाप : पापा तंव नरक :'

(आ.मा.१०६) 'हिंसा वर्ते तिये स्थानीं महात्मेया असो नये :' (आ.२४०) शिवाय 'तुम्हा मारितां पूजिता : समानचि होआवा कीं गा :' (आ.६४) इतकेच नव्हे तर येशू ख्रिस्ताप्रमाणे चक्रधर अनुयायांना सांगतात 'एथौनि तुम्हीं ऐसेया होआवें की : हा जनु तुमते डोइये मारील : परि तुम्ही डोइचि ओडवावी कीं :' (आ.६३).

महानुभाव पंथात अहिंसे इतकाच संन्यासाचा आग्रह आहे. 'जोगी मुंडिला नीका दिसे :' (आ.मा.३८) वैदिक धर्मात संन्यास त्रैवर्णिकांना व फक्त पुरुषांनाच घेता येतो. स्त्रियांनाही संन्यास देण्याची कल्पना जैनधर्माकडून चक्रधरांनी घेतली असावी. विषमता व सुखासीनता यांचे प्रस्थ मोडण्यासाठी देहदंडनाचा संन्यासवाद पुढे आला पण जैन-महानुभावांनी त्याचा अतिरेक केलेला दिसतो. यज्ञयागाच्या हिंसाप्रधान धर्माची प्रतिक्रिया म्हणून अहिंसा तत्त्वाचा त्यांनी हिरीरीने पुरस्कार केला. व्रतवैकल्ये, तीर्थविधी, जत्रायात्रा यासारख्या कर्मप्रधान धर्मप्रवृत्ती विरुद्ध बंड म्हणून कर्मसंन्यासपर निवृत्तीधर्माची कास जैन -महानुभावांनी धरली असे दिसते. सूत्रपाठातील पुढील सूत्रे त्या दृष्टीने लक्षणीय आहेत

'तुम्हां विधिनिषेधु न होआवा :' (आ.मा.१८) 'तुम्ही जात्रेक्षेत्रा न वचावें '(१९) 'पूजा पुरस्कार : न स्वीकारावें :'(आ.मा.१४६) 'कौपिनोद्धरण करावें:' (१६०) 'विकारू विखो: न सेवावां ':(आ.मा.२२१) 'संग्रहो न करावा :' (१०४) 'राग : द्वेष : काम : क्रोध : मद : मत्सर यांचा त्यागु नांवे संन्यासु कीं बाइ:' (आ.१७७) या लौकिक जीवनातील महत्त्वाच्या गोष्टी साधकाने त्याज्य मानाव्यात असे, आचाधर्माच्या पहिल्याच सूत्रात चक्रधर सांगतात.

'स्वदेशसंबधु त्याज : स्वग्रामसंबंधु त्याज्य :' संबंधियांचा संबंधु : तो विशेषता त्याज्य :' (आ.१) येथूनच असती परीला सुरवात होते. त्याचे पर्यवसान 'चित्त : वित्त : काया : इए तीन्हीं : परमेश्वरासि अर्पावी :' (आ.मा.२१८) हे सारे स्वाभाविकपणे घडले की, 'लोकींचा नष्टु : एथींचा श्रेष्ठु' होतो. (आ.मा.७).

अस्तेय : पंच यमांपैकी तिसरा यम अस्तेय किंवा अचौर्य. दुसऱ्याचे जे असेल ते त्याला न कळता घेणे, याला व्यवहारात चोरी करणे म्हणतात. देहादिकांच्या धारण, रक्षण, पोषणासाठी आवश्यक असलेल्या भोगांव्यतिरिक्त अधिक भोग भोगणे ही देखील एक प्रकारची चोरीच होय. आवश्यक भोगांपलिकडील भोगांचा त्याग करणे हे अस्तेय व्रत होय. त्याचप्रमाणे आपल्या उपभोगात देवता, अतिथी, भूते (सृष्टीतील सर्व प्राणी) यांचा वाटा असतो तो न देता जो भोग घेतो तो चोरच होय.

अग्निमुखीं हवन। न करील देवतापूजन।
प्राप्तवेळे भोजन। ब्राह्मणांचे॥
विमुख होईल गुरूभक्ति।
आदरू न करील अतिथी। संतोषु नेदील ज्ञाती।
आपुलिये॥ '...
'म्हणऊनि स्वधर्मु जो सांडिल। तयातें काळु दंडील।
चोर म्हणूनि हरील। सर्वस्व तयाचें॥

(ज्ञाने.३-१०५-१०६,११२)

असे गीता म्हणते. (गीता.३-१२) म्हणून आवश्यक असलेले इष्ट भोगही देवादिकांस अर्पण करून मग त्यांचा उपभोग घेणे, याला 'अस्तेय' म्हणतात. अपरिग्रह वृत्तीच्या संवर्धनाला अस्तेय व्रत उपकारकच ठरते.

बारा यमांमध्ये 'अचौर्य' याचे लक्षण देताना एकनाथ लिहितात—

हातें चोरी नाहीं करणे। परी परद्रव्याकारणें।
मनीं अभिलाष नाहीं धरणें।
'अस्तेय' लक्षण त्या नांव॥

(ए.भा.१९-३८०)

अस्तेयाच्या कृती इतकेच अस्तेयाच्या मनोवृत्तीला संत महत्त्व देतात. सर्व वर्णांना समान असलेल्या धर्मलक्षणांमध्ये भागवत पुराणाने अस्तेयाचाही समावेश केला आहे. त्या ठिकाणी एकनाथ म्हणतात-

(तेथेही) चोरी करणें। कां दृष्टी चुकवून वस्तु घेणें।
अथवा न पुसता नेणें। हें जीवेंप्राणें न संभवें।
अन्यायोपार्जित धन। स्वप्नींही नातळे मन।
हें अचौर्याचें लक्षण। तिसरा गुण उद्धवा।

(ए.भा.१७-३४१-३४२)

असन्निधान : (महानुभाव मत) परमेश्वराची जवळीक न लाभणे म्हणजे असिन्नधान. ज्ञानानंतरची पायरी सर्वसंगपरित्याग करून परमेश्वराला अनुसरणे ही होय.

अनुसरणानंतरही असंत कर्माचा नाश होण्यासाठी साधकाला परमेश्वरावताराचे सन्निधान (सान्निध्य) लाभले पाहिजे. ते सर्वांनाच मिळते असे नाही. ज्ञानी माणसे सारीच परमेश्वराला अनुसरतात असे नाही. ती 'असिन्नधानी 'च ठरतात. सान्निध्य राहूनही 'ननुसरलेया प्रमादी ' असलेल्यांना असन्निधानीच म्हटले पाहिजे. 'सन्निधानी असन्निधान: जैसे साधा सन्निधान : ल्हामाइसा असन्निधान : ' कारण ती केवळ साधेबरोबर राहाते. पण तिच्याप्रमाणे चक्रधरस्वामींना अनुसरलेली नसते. कित्येकदा जवळ राहाणाऱ्यांबद्दल चक्रधरस्वामी औदासिन्य दाखवित. त्यावेळी त्याला सन्निधानी 'असन्निधान होते.' (वि.१४२)पद्मनाभीदेव हे याचे एक उदाहरण होय.

याच्या उलट सन्निधान लाभलेले नाही, अशा व्यक्ति जेव्हा शास्त्र हाच परमेश्वर समजून त्यातील वचनाप्रमाणेच 'असतिपरी ' चे उत्कृष्ट आचरण करतात, त्यावेळी ते 'असन्निधानी सन्निधान ' होते. चक्रधरस्वामींच्या निर्याणानंतरचा नागदेवाचार्यांचा वर्तनक्रम हे याचे उदाहरण होय. 'असन्निधानी असौनि आज्ञाप्रतिपाळण करी याते सन्निधानु बोलिजे :' (आ.मा.२४३) असन्निधानात कर्मांचे क्षाळण बहुरूपतेने व कामनेने होते. ते कमी प्रमाणात होते. (पाहा : सन्निधान)

अहंकार : (अहं + कृ = अहंकार)

व्यावहारिक भाषेत अहंकार म्हणजे गर्व, मीपणा, ताठा असा दोषास्पद अर्थ केला जातो. स्वत्वाची जाणीव किंवा इतरांहून आपण वेगळे आहोत याचे भान असणे, या अर्थाने अहंकार हा शब्द मानसशास्त्र वापरते. व्यक्तित्त्व विकासाचा प्रारंभबिंदू म्हणून 'अहंभाव ' हा महत्त्वाचा गुण मानला जातो. 'अहंभाव ' ही संज्ञा स्थूल देह, लिंगदेह वा मन यांची द्योतक म्हणून तत्त्वज्ञानाच्या दृष्टीने आत्मभ्रमाची किंवा आध्यात्मिक अज्ञानाची संतती ठरते. अर्थात 'अहंकार ' या संज्ञेशी संबध्द असलेले हे सारे अर्थ एकमेकांशी संलग्न असेच आहेत.

सांख्यदर्शनाने साऱ्या सृष्टीजाताच्या बुडाशी एकूण २५ तत्त्वे मानली आहेत, त्यामध्ये 'अहंकार ' ही संज्ञा येते. सृष्टीनिर्मितीच्या आठ मूलघटकापैकी तिसरा घटक अहंकार होय. त्रिगुणात्मक प्रकृतीप्रमाणे अहंकारही गुणानुसार त्रिप्रकार होतो आणि चेतन-अचेतन सृष्टीला जन्म देतो. वैकृताहंकार, तैजसाहंकार व भूतादी अहंकार असे अहंकारतत्त्वाचे तीन प्रकार होत. सत्व, रज, तम या त्रिगुणांप्रमाणे वरील तीन अहंकार क्रियाशील होतात. (गुणक्षोभिणी माया किंवा त्रिगुणात्मक प्रकृती)।

सर्वेश्वरू आधिष्ठिता। त्रिविधा अहंकाराते प्रसवता।
तेथें माया (प्रकृती) गुणाची स्पष्टता। प्रगट जाली॥

(वि.सिं.३ -७०)

सात्विकीं अहंकारीं ज्ञानशक्ति। राजसीं वर्ते क्रियाशक्ति।
तामसि असे द्रव्यशक्ति। निरंतर पैं॥

(वि.सिं.३ -७२)

तामस अहंकारापासून तन्मात्र स्वरूप पंचमहाभूते जन्म घेतात. 'राजस अहंकारू प्रसवतु पंचदश तत्त्वें।' (ज्ञान-कर्म-प्राणपंचके) सात्विक अहंकारातील ज्ञानशक्तीच्या सामर्थ्याने अंतःकरणपंचक निर्माण झाले. अशी ही पंचवीस तत्त्वांची सृष्टी अहंकारामुळे आकारास येते. (ग्रं. रा. प्र.६-८५-१००)

अंतःकर्ण भोक्ता। इंद्रियासिं भोगसाधनता।
पंच भूतांसिं 'भोग्यता'। विषयरूपत्वें॥

(वि.सिं.३ -८९)

अशा प्रकाराने त्रिविध अहंकाराने निर्माण केलेल्या तत्त्वांना त्रिपुटी म्हटले जाते. तैं तो त्रिगुणा अहंकारू। गुणत्रयाचा तेथ विचारू। तो त्रिपुटीचा अकुंरू। ऐसें जाणावें। (ग्रं.रा.प्र. ६-८५)

ज्ञाता-ज्ञान-ज्ञेये। भोक्ता भोगणे भोग्ये।
कर्ता करणें कार्ये। यैसी त्रिपुटी हे॥

(वि.सिं.३ -८८)

या त्रिपुटीमध्ये सारे वस्तुजात सामावले आहे. या त्रिपुटींचा निर्माता त्रिगुणात्मक अहंकार कसा ते कपिलगीतेने स्पष्ट केले आहे. (ए.भा.२४-१६-१८,३१-३५)

सृष्टीनिर्मितीच्या प्रक्रियेतील अहंकारत्त्वाचा वाटा कोणता ते सांख्यदर्शनाने वरीलप्रमाणे स्पष्ट केले आहे. ज्ञानमीमांसेच्या दृष्टीने अद्वैत वेदान्ताने अहंकाराला अंतःकरण अवस्था मानून अंतःकरण-पंचकात त्याची गणना केली जाते. अंतःकरण, मन, बुद्धी, चित्त आणि अहंकार यांना अंतःकरणपंचक म्हणतात. (अहंकार वगळून 'चितचतुष्ट्य ' अशी संज्ञाही वापरली जाते.) पंचवीस

तत्त्वांच्या परस्परानुप्रवेशाचे वर्णन करतांना 'अहंकार' तत्त्वासंबंधी विवेकसिंधूकारांनी पुढील ओवी दिली आहे.

अहंकारू आपानीं वसे। प्राणाचेनि सहवासें।
पायु इंद्रियें सहित प्रवेसे। गंधगुण पृथ्वी आंतु॥

(वि.सिं.३-९६)

पण व्यक्तित्त्व विकासाच्या दृष्टीने अहंला आधुनिक विचारात स्वतंत्र मूल्य म्हणून महत्त्व दिले जाते. पण अद्वैत वेदान्ताने अहंकाराचा लोप ही मोक्षसिद्धीसाठी आवश्यक अशी अट सांगितली आहे. आत्मसमर्पण भावनेने परमेश्वराला शरण जावे, असे सांगणाऱ्या भक्तिपंथांना देखील अहंकार लोपाची अद्वैतभक्तिसाठी आवश्यकता वाटते. मी-माझे हा अहंभाव सुटल्याखेरीज जीवाला मुक्तीचा आनंद लाभत नाही, हे भक्तीच्या तत्त्वज्ञानातील मुख्य सूत्र आहे.

अहिंसा : (अ + हिंसा/ हिंस् = ठार करणे, इजा करणे, पीडा देणे) अष्टांगयोगातील पंचयमापैकी पहिला यम. दुसऱ्याला उपद्रव होऊ नये, याबाबत कायावाचामनाने संयम बाळगणे. 'काया-वाचा-मनें। परपीडा-त्याग करणे।' (ए.भा.१९-३७१) योगी किंवा संन्यासी यांचा अहिंसापालन हा श्रेष्ठ धर्म होय. यज्ञयागांतील पशुहत्येविरुद्ध प्रचार करताना जैन, बौद्ध या धर्मांनी अहिंसा तत्त्वाचा आत्यंतिक पुरस्कार केला आहे. जैन धर्माप्रमाणेच चक्रधरांच्या महानुभाव पंथाचाही अहिंसापालनावर विशेष भर आहे. 'चहुंयुगी हिंसा अधर्मु : हिंसा पाप :' (आचार माला.१०६) 'तुमचेनि मुंगी रांड न होआवी :' जीवजंतू, प्राणी यांचीही 'हिंसा न करावी': (आ.मा.१०५) निदान 'हिंसावर्ते तिये स्थानीं महात्मेया असो नये :' (आचार २४०) उलट 'हे करी तेया नरक:' अशी चक्रधरांची शिकवण आहे. एवढे आत्यंतिक अहिंसापालन गृहस्थधर्मीयाला शक्य नाही. शिवाय यज्ञयागांमध्ये आवश्यक ती पशुहिंसा करून प्रसादादाखल मांसभक्षणाला वैदिक धर्माने अनुज्ञा दिली आहे. तिचे समर्थन पूर्व-मीमांसक करतात. त्याच्या आधाराने वेदप्रणीत धर्माला प्रवृत्तीमार्गी ठरविले जाते. पण भागवतधर्माला यज्ञीय हिंसाही मान्य नाही. एकनाथ लिहितात—

आवडी खावया मांसा। अथवा स्वर्गीचिया आशा।
जे करिती पशुहिंसा। तयां पुरुषां अध:पतन।

(ए.भा.५-२३३)

यज्ञपुरोडाशसेवनाचा मांसाहार हा अपवाद सोडल्यास -

मैथुन मांसभक्षण सुरापान। यदर्थी निवृत्तीच प्रमाण।
हे मनोगत पूर्ण वेदाचें।

(ए.भा.५-२३९)

सर्ववर्णांना समान अशा धर्मतत्त्वांत भागवत पुराणाने अहिंसा तत्त्वाला पहिला क्रमांक दिला आहे. तेथे 'परपीडात्याग' एवढाच नकारात्मक अर्थ अहिंसेचा नसून 'दु:ख नेदूनि सुख देणें। या नांव अहिंसा म्हणणे।... हा पहिला गुण जाणणें॥' (ए.भा.१७-२३७) असे एकनाथ सांगतात.

ज्ञानेश्वरांनी दैवी संपत्तीच्या लक्षणात अहिंसेची व्याप्ती अशीच वाढविली आहे. अहिंसेचा अन्वयात्मक अर्थ सांगताना ते लिहितात —

आणि जगाचिया सुखोद्देशें। शरीरें वाचा मानसें।
राहाटणें, ते अहिंसे। रूप जाण।

(ज्ञाने.१६-११४)

तेराव्या अध्यायातील अमानित्वादी 'ज्ञानलक्षणे' वर्णन करताना ज्ञानेश्वरांनी अहिंसेबाबत शंभर ओव्या लिहिल्या आहेत. तेथे त्यांनी मतमतांतराची दखल घेतलेली दिसते. पर्जन्यासाठी इष्टीमध्ये पशुहिंसा करणाऱ्या याज्ञिकांचे त्यांना नवल वाटते. 'परिजे नुसधी हिंसा। तेथ उगवैल काय अहिंसा ?' असा सवाल ज्ञानेश्वर त्यांना करतात. 'जीवा कारणें। करावा जीवघातु।' असे म्हणणाऱ्या आयुर्वेदाचार्यांशी ज्ञानेश्वर सहमत होत नाहीत. झाडे, वनस्पती, प्राणी यांची हिंसा करून रोग्याला जीवदान देऊ पाहाणे, हे 'अहो वसतीं धवळारें। मोडूनि, केले देऊळ देव्हारे।' या सारखे त्यांना वाटते. धर्माच्या नावाने पाणी गाळून घेणे किंवा हिंसेच्या भयाने न शिजवलेले कच्चे धान्य खाणे इत्यादी जैनधर्मी कर्मकांडामध्ये अहिंसेपोटी हिंसाच उद्भवते, असे ते सांगतात. (ज्ञाने.१३-२२४-२३७)

यापुढे ज्ञानेश्वर अहिंसा वृत्तीच्या ज्ञानयोग्याचे मूर्तिमंत चित्रच आपणापुढें उभे करतात. तो चालतो कसा ? तर परमाणूच्या ठायी असलेले सानुले जीव दुखावले जाऊ नयेत म्हणून तो 'कारुण्यामाजीं पाऊले। लपवूनि चाले।' किंवा 'जीवांतळीं आंथरितु आपुला जीवु।'

(ज्ञाने.१३-२४९-२५०). त्याचे बोलणेही उपरोध, वाद, कुचेष्टा इत्यादी दोषांपासून अलिप्त असते. इतकेच नव्हे तर गंगाजळ उसळावे किंवा नादब्रह्म आकारास यावे, यासारखे सत्य नि मृदु, मोजके आणि रसाळ असे तो बोलतो. 'बोल जैसे कल्लोळ। अमृताचे॥' (ज्ञाने.१३-२७०) त्याचे हात अभय देण्यासाठी किंवा आर्तांचे सांत्वन करण्यासाठीच उचलले जातात. (ज्ञाने. १३-२८८) हे सारे हळुवार आविर्भाव त्याच्या अहिंसक मनाचेच आविष्कार होत. 'इंद्रियद्वारीं फांकलें। अंतरचि॥' (ज्ञाने. १३-२९७) अशा प्रकारे अहिंसावादी ज्ञानयोग्याच्या रूपाने ज्ञानेश्वरांनी भूतदयावादी वा असीम मानवतावादी आदर्शच लोकांपुढे ठेविला आहे.

भागवतधर्मलक्षणांमध्ये 'अहिंसे' चे चित्रण करताना एकनाथी भागवताने ज्ञानेश्वरीचाच अनुवाद केला आहे. (पाहा : ए.भा.३-४५०-४६२) पृथ्वी, जल, वारा, किंवा प्राणी यांना न दुखवता अगदी हळुवारपणे ज्ञानयोग्याच्या हालचाली चालू असतात, कारण -

भूतां देतां क्लेशु। भूतीं दुखवेल भूतेशु।
ऐसा ज्याचा दृढ विश्वासु। तेथ रहिवासु अहिंसेचा।
कायिक वाचिक मानसिक। भूतां उपजे त्रिविध दुःख।
तें जेथें निःशेख। अहिंसा देख ते ठायीं।

(३-४६०,४६१)

व्यावहारिक पातळीवरून 'शठासी व्हावे शठ। उद्धटासी व्हावे उद्धट१' असा उपदेश करणारे रामदासही आदर्श व्यक्तिमत्वाचे चित्रण करताना अहिंसेच्या अन्वय रूपालाच महत्त्व देतात, असे पुढील ओवी चरणांवरून दिसते. (पाहा : दासबोध-दशक १२ समास १०)

दुसऱ्याचें अंतर जाणावें। तदनुसारचि वर्तावें।
परांतरास न लावावा ढका। जें दुसऱ्यास दुःख करी।
ते अपवित्र वैखरी।
दुसऱ्याचें दुःखें दुःखी व्हावें। परसंतोषें सुखी व्हावें।
प्राणिमात्रास मेळवूनि घ्यावें। बऱ्या शब्दें॥

असत् शिष्याच्या लक्षणांतही रामदास हिंसकवृत्तीचा निषेध करतात.

दीर्घसूत्री, कृतघ्न, पापी। कुकर्मी, विकल्पी।
अभक्त, अभावी, शीघ्र, कोपी। निष्ठुर परघातकी।

असा शिष्य नसावा, कारण तो हिंसाचारी असतो.

स्वयें पापात्मा अंतरीं। पुढिलांची कणव न करी।
जैसा हिंसक दुराचारी। परदुःखें शिणेना।

(दा.बो.५-३-८१,९३)

अशा रीतीने ज्ञानेश्वरादी संतांच्या दृष्टीने सौजन्य, कारुण्य, लीनता, क्षमाशीलता, दयाळुत्व आणि औदार्य या गुणांची सजीव मूर्ती म्हणजे तो अहिंसावादी ज्ञानयोगी होय. 'अहिंसा' या त्र्यक्षरी शब्दाचा एवढा अन्वयात्मक भावार्थ होतो, असे त्यांचे म्हणणे दिसते.

आ

आकाश : पंचमहाभूतांपैकी एक भूत आकाश होय. प्रत्यक्ष प्रमाणवादी चार्वाक आकाशतत्त्व हे प्रत्यक्ष नसल्याने ते मानीत नाही. चार्वाकांच्या मताने पृथ्वी, आप, तेज, वायू ही चार भूतेच जगताचे कारण होय. पण हे मत योग्य नव्हे. ज्याचा विशेष गुण बाह्य इंद्रियाने ग्राह्य असतो ते भूत. शब्द या गुणासाठी श्रोत्र हे पृथक इंद्रिय आहे, तसेच आकाश हे स्वतंत्र भूतही मानले पाहिजे.

जैन दर्शनाप्रमाणे अस्तित्व असलेल्या पाच द्रव्यामध्ये जीव, पुद्गल, धर्म, अधर्म या चारांबरोबर आकाश हे पाचवे अजीव द्रव्य येते. इतर द्रव्य पदार्थांना अवकाश करून देणे हे आकाशाचे कार्य. लोकाकाश आणि त्यावर आलोकाकाश असे त्याचे दोन भाग मानण्यात येतात. आलोकाकाश म्हणजे अखंड पोकळी. त्यात कोणतीही द्रव्ये नाहीत. ही नुसती पोकळी म्हणजे अनंतत्त्वाचे प्रतीकच होय. वैशेषिक दर्शनाप्रमाणे नऊ द्रव्य पदार्थामध्ये इतर चार भूतांप्रमाणे आकाश हे भूतही येते. ते प्रत्यक्ष नाही. शब्द गुणाच्या आधारे ते अनुमानाने सिद्ध करता येते. प्रचलित मराठीत आकाश म्हणजे अवकाश, पोकळी. त्याच्याशी समानार्थ असे वैशेषिकांचे सहावे दिक् (स्थल, देश) हे द्रव्य होय. शब्दगुणाचा आधार म्हणजे वैशेषिकांचे 'आकाश' हे द्रव्य होय. ते एक व नित्य असून विभू म्हणजे सर्वव्यापी आहे.

आकाश जाणावें पोकळ। निर्मळ आणि निश्चळ।

अवकाश रूप सकळ । आकाश जाणावें ।
आकाश सकळांहून थोर ।
पाहतां आकाशाचा विचार । स्वरूपासारिखा ॥

(दा.बो.८-५-३४,३६)

म्हणून कित्येकांनी आकाशालाच ब्रह्म म्हटले आहे. आकाश हे व्यापक, निर्मळ नि अलिप्त असल्याने ब्रह्माशी किंवा आत्म्याशी तुलना करताना ज्ञानेश्वरांसारख्यांनी आकाशाचा उपमान म्हणून बऱ्याचदा उपयोग केल्याचे आढळते. अभ्रे येतात जातात, दिवस-रात्रही होतात पण आकाश निर्लेपच राहाते; त्याप्रमाणे जीवाकडून कर्मे घडली तरी आत्मा त्यापासून अलिप्त असतो. बाराव्या अध्यायातील भक्त लक्षणे वर्णन करताना याच गुणांसाठी आकाशाचे दृष्टान्त ज्ञानेश्वर देतात.

व्यापक आणि उदास । जैसें कां आकाश ।
तैसें जयाचें मानस । सर्वत्र गा ॥

(ज्ञाने.१२-१८०)

जो निंदते नेघे । स्तुति न श्लाघे ।
आकाशा न लगे । लेपु जैसा ॥

(ज्ञाने.१२-२०७)

विजेच्या आघाताने पृथ्वीच्या ठिकऱ्या होवोत का पर्जन्यवृष्टीने सगळे भूतळ हिरवेगार होवो. आकाशाला दोन्हीची खबर नसते.

परी तया दोहींतें जैसें । नेणिजेचि कां आकाशें ।
तैसा देहींच जो असे । विदेह दृष्टी ।

(ज्ञाने.१८-४३४-४३५)

एकनाथांनी भागवतामध्ये एकादश पूजास्थाने वर्णिली आहेत. त्यात इतर भूतांबरोबर आकाशाचाही निर्देश येतो. आकाशाच्या गुणविशेषांनी हृदयाकाश भरून टाकणे हीच त्याची पूजा होय.

आकाश निर्लेप निर्विकार । अतिसूक्ष्म निराकार ।
तैसे माझें ध्यान निरंतर । हृदयीं साचार करावें ॥
ध्यानीं बैसोनि सावकाश । सगळे सर्व महदाकाश ।
जो आपुले करी हृदयाकाश । तेणें मी परेश पूजिला ॥

(ए.भा.११-१४१०-११)

अवधूताने यदूला २४ गुरूंची नावे सांगितली त्यात आकाशही आहे.

सर्व पदार्थ समत्व ।... असंगत्व अभेदत्व । निर्मळत्व जाणोनि ।... यालागीं गुरुत्व आकाशा ।

(ए.भा.७-४३२-४३३)

नभ पृथ्वीरजें न गदळे । उदकें करीं न पघळे । ...
अलिप्त बळें संस्थित ॥ (ए.भा.७-४४८-४४९)

त्याप्रमाणे 'योगी देहातीत आपण । जन्ममरण न देखे ॥'

दासबोधातील दशक ८ मधील ३,४,५ समासांमध्ये ब्रह्म आणि आकाश यांच्या संबंधात काही विचार येतात.

आभाळ आलें आणि गेलें । तरी गगन तें संचले ।
तैसें गुणा नाहीं आलें । निर्गुण ब्रह्म ।

(दा.बो.८-३-३९)

इतर भूतांशी तुलना करिता आकाश हे वस्तूसारखेच अरूप आहे. 'आकाशीं न साहे । वर्ण, व्यक्ती, विकार ।'

तसेच ते अचळ नि शाश्वत आहे. आकाश आणि स्वरूप दोन्ही एक वाटली तरी त्यामध्ये शून्यत्वाचा अडथळा आहे. तमोगुणापासून पंचभूते झाली त्यामुळे—

काम, क्रोध मोहो । भय अज्ञान शून्यत्व पाहो ।
ऐसा सप्तविध स्वभावो । आकाशाचा ॥

(दा.बो.८-५-४१)

आकाशामध्ये अज्ञान कर्दम कालवला आहे. त्या कर्दमाला ज्ञान नाहीसे करते. म्हणून आकाशालाही नाश आहे.

आकाश अनुभवा येतें । स्वरूप अनुभवा परतें ।
म्हणोनियां आकाशातें । मान्यता न घडे ।

(दा.बो. ८-५-६८)

इत्यादी विचार 'स्वरूपाकाशभेद-निरूपण' नामक समासात आले आहेत.

आगम : एखादे धार्मिक कृत्य कोणत्या पद्धतीने अगर विधीने करावे हे तंत्र सांगणारे शास्त्र म्हणजे आगम. बौद्ध साहित्यात ही संज्ञा प्रथा, रूढी या अर्थी आली आहे. वैदिकेतर लोकांच्या धार्मिक परंपरेतून हिंदू धर्मात मूर्तिपूजा, देवळे, उत्सव, सणवार इत्यादी गोष्टी आल्या. त्याचप्रमाणे शैव, शाक्त, वैष्णव इत्यादी धार्मिक संप्रदायही उत्तरकालात वैदिक आर्यांमध्ये रूढ होत गेले. या सर्वांना आधारभूत असलेल्या साहित्याला 'आगम' म्हणतात. आगम म्हणजे तंत्रज्ञान. निगम म्हणजे वेदोक्त मंत्रशास्त्र. आगमनिगम,

तंत्रमंत्र असे जोड शब्द बऱ्याच वेळा वापरले जातात. 'आगमीं निगमीं तुझा न कळेची अंत ।' (अनंताची आरती) 'निगमागम शोधितां न कळे गुणसीमा ।' (आरती आत्मयारामा)

विष्णू, शंकर, देवी, गणपती, सूर्य इत्यादी देवतापरत्वे प्रतिष्ठित झालेल्या वैष्णव, शैव, शाक्त, गाणपत्य, सौर इत्यादी उपासना पंथांनी आपापल्या देवतेच्या पूजाअर्चेबद्दल बारीक सारीक तपशीलांनी युक्त असे विधिविधान आपापल्या आगम ग्रंथातून सांगून टाकले आहे. 'आगमोक्त तंत्र' असे त्याला म्हणतात. जैन, बौद्ध इत्यादी अवैदिक पंथांच्या आगम ग्रंथांच्या धर्तीवर शैवागम, वैष्णवागम (पांचरात्रागम) इत्यादी तंत्रग्रंथ लिहिले गेले असे दिसते. तंत्रमार्गाचे अस्तित्व मात्र आर्यपूर्व काळातही होते, असे मोहोंजोदारो येथील उत्खननावरून स्पष्ट झाले आहे; असे इतिहासतज्ञ म्हणतात. या आगम ग्रंथांच्या आधारानेच पौराणिक हिंदूधर्माची उभारणी झाली आहे. एकूण आगम २८ व १०८ उपागम ग्रंथ लिहिले गेले, आज मात्र ते सारे उपलब्ध नाहीत. त्याचा आशय पुराणग्रंथात समाविष्ट झाला आहे. वैष्णवागम किंवा पांचरात्रमत यांचे उल्लेख पद्म पुराण, भागवत पुराण यामध्ये आढळतात. ज्ञान, योग, क्रिया, चर्या अशा चार पादात आगम रचना झाली आहे. मंदिराची रचना, मूर्तीची स्थापना हा भाग क्रियापादात येतो. पूजाविधीचे नियम 'चर्या' पादात सांगितले आहेत. एकनाथी भागवतातील २७ व्या अध्यायात आगमविधि-पूजाविधान हा विषय विस्ताराने मांडला आहे. एकनाथ सांगतात-

उपासनाकांड रहस्य । मुख्य क्रियायोग निरूपण ।
समूळ आगम लक्षण । स्वमुखें श्रीकृष्ण सांगेल ।

(ए.भा.२६-५०१)

'आगम' ग्रंथातील तंत्रमार्गाचा किमया, जारण-मारण, स्त्रीवशीकरण, शत्रुनाश इत्यादी गूढ विषांशी संबंध येतो. अथर्ववेदामध्ये हा भाग समाविष्ट आहे.

तेथिंचा आगम अभिचारिक । वेदविरुद्ध मार्ग देख ।
वारुणी माध्वी मद्योदक । आवश्यक सेविता ।

(ए.भा. १३-१२०)

(पाहा : अभिचार, तंत्रमार्ग)

आगम : (महानुभाव मत)

प्रत्येक युगीच्या बहिर्यागाला देवतांचे अधिष्ठान आहे. विश्व, अष्टभैरव, शेषशय्या या तीन स्थानातील देवतांचा युगविशिष्ट धर्म नाही. या तिन्ही थोव्यातील देवतांचा 'आगम' नामक एकच बहिर्याग असून त्याचे आचरण त्रेता व द्वापर युगात करावयाचे. आगम बहिर्यागियाचे आयुष्य दोन्ही युगात १० हजार वर्षांचे असते.

आगम हा मुख्यत: अष्टभैरवांचा बहिर्याग आहे. त्रेतायुगारंभी भैरवांनी आगम ग्रंथ निर्मिले आहेत. 'आगम ते सिद्धकृत:' (वि.२१). विश्वेच्या चेष्टकत्वाने शेषशय्याच्या अधिकार्यांचे सान्निध्यात भैरवांनी आगम ग्रंथ रचिले; म्हणून बहिर्यागाच्या आचरणाने तिन्ही स्थानांतील देवतांची प्राप्ती होते.

'स्वच्छंद : ललित : मंथान : भैरव : आदि : कादि' (वि.२२) या सहा आगम ग्रंथांची रचना पुढीलप्रकारे झाली आहे.

आगम ग्रंथ : स्वच्छंद, ललित, मंथान, भैरव,
निर्माणकर्ते : कराळी, विकराळी, उमापती, पशुपती, सदाशिव आदि, व ब्रह्मा, विष्णू कादी. व भैरव
श्लोकसंख्या : १०० कोटी फाकिका, ९० कोटी फाकिका, ८० कोटी फाकिका, ७० कोटी फाकिका,

'कलियुगीं आगम न वर्तेत :' (वि.९५) कलियुगात त्यांचा अभ्यास होणें शक्य नसल्याने सारे आगम ग्रंथ लुप्त झाले. त्यापैकी तंत्र प्रकरणाचा काही भाग उत्तरापंथी (हिमालय भागात) आवाहन, विधान, उपास्ती या अभ्यासरूप साधनांमुळे अद्याप शिल्लक आहे, असे म्हणतात.

या आगम ग्रंथात तीन थोव्यातील देवतांचे प्राप्ती मंत्र आहेत. सिद्धींची काही प्रकरणे आहेत. 'लाली - लुळी - धौती - तुंबी' या प्रक्रियांनी बहिर्यागाला वज्रोळी साध्य होते. त्याचे शरीर वज्राप्रमाणे अच्छेद्य व अभेद्य होते. त्यानंतर अमरोळी (शरीर पाण्याप्रमाणे पातळ होते.) सिद्धोळी (अष्टमहासिद्धींची प्राप्ती) दिव्याळी (शरीर तेज:पुंज बनते) हे चाऱ्ही अष्ट भैरवांचे आगम बहिर्याग' (वि.मा.१७४). या साधनांनी वयस्तंभनी विद्या प्राप्त होऊन शरीर दिव्य होते. चक्रधरांना ही विद्या अवगत होती.

आगमांचा अभ्यास व आचरण यांच्या उत्तम, मध्यम,

कनिष्ठ प्रतवारी प्रमाणे विश्व, भैरव व शेषशय्या या देवतांची प्राप्ती होते. ज्या देवतेचा मंत्र असेल त्याच देवतेचे अनुष्ठान करावयास हवे. यात नीच, उच्च झाल्यास त्या युगात मनुष्य देह मिळतो. अनुष्ठान क्रिया पूर्ण न झाल्यास फुटक्रियेचे फळ मिळते. आगम बहिर्यागाला आपल्या आयुर्मानाच्या दहापट वर्षे (१ लक्ष) आपल्या देवतेचे फळ भोगावयास मिळते. (वि.ब्रं.२१)

आत्मख्याती : विज्ञानवादी योगाचार बौद्धांची भ्रमविषयक उपपत्ती

(पाहा : ख्यातिवाद)

आत्मप्राप्ती : (पाहा : निजानुभव, मोक्ष)

आत्मज्ञान : आत्म्यासंबंधीचे ज्ञान तेच आत्मज्ञान. दासबोधकर्त्यांनी ज्ञान दृष्टीने जीवांचे बद्ध, मुमुक्षू, साधक आणि सिद्ध असे चार प्रकार केले आहेत. त्यापैकी प्रपंचात डुंबून गेलेला तो बद्ध होय. रामदास म्हणतात-'जयास नाहीं आत्मज्ञान। हें मुख्य बद्धाचे लक्षण।' (दा.बो.५-७-१८)

जे प्राणीयां कामीं भरू। देहाचिवरी आदरू।
म्हणोनि पडिला विसरू। आत्मबोधाचा।

(ज्ञाने.४-२०)

त्याला परमार्थाविषयी अनादरच असतो. मी-माझे एवढाच तो विचार करतो. विषयसुखापलीकडे तो काही जाणत नाही. वैराग्य, भक्ति, अध्यात्म यासंबंधी तो उदासीन असतो. पदार्थज्ञान तेवढे खरे, असे तो समजतो.

दृश्य पदार्थ जाणिजे। त्यास 'पदार्थज्ञान' बोलिजे।
शुद्ध स्वरूप जाणिजे। या नांव 'आत्मज्ञान'॥

(दा.बो.५-६-७)

आत्मज्ञानाला स्वरूप ज्ञान, अपरोक्षज्ञान, विज्ञान असेही संबोधतात. नित्यानित्यविवेक, प्रकृति - पुरुषविवंचना, क्षेत्रक्षेत्रज्ञ विचार, इत्यादी संज्ञांचा विचार करताना आत्मज्ञानाचाही विचार येऊन जातो. देह आणि देही, विश्व आणि विश्वात्मा (परमात्मा) अशा द्वैतापासून प्रथम विचाराला सुरवात होते. देही आत्मा देह अनात्मा। त्यांहून पर तो परमात्मा॥' (दा.बो.१३-१०-७) देहादी प्रपंचापासून देहांतर्गत व विश्वांतर्गत चैतन्यापर्यंत ज्यावेळी विचार पोहोचतो, त्यावेळी त्याची परिणती अद्वैतबोधात होते. एक आत्माच सर्वत्र भरून राहिला आहे, दुसरे काही नाहीच. हा अध्यात्मविचारातील अखेरचा सिद्धान्त म्हटला जातो. ह्या सिद्धान्ताचे रहस्य जाणणे म्हणजेच आत्मज्ञान होय. हेच ब्रह्मज्ञानपण होय. आणि या सिद्धान्ताची अनुभूती येणे, हेच अपरोक्षज्ञान किंवा विज्ञान होय.

जैसे जळींचे जळतरंग। जळरूपें जळीं क्रीडती चांग।
तैसे माझ्या स्वरूपीं सांग। देह अनेग मद्रूपें॥
जळीं जळाची जळगार। जळामाजी भासली साकार।
तैसें मजमाजी चराचर। अभिन्न साचार मद्रूपीं॥
ऐसा अद्वैतबोधें मी एकू। सर्वात्मा सर्वात्मकू।
हा निश्चयेंसी विवेकू। बुद्धिबोधें निष्टंकू जाणावा।

(ए.भा.१३-३५१,३५३,३५६)

चैतन्यघन असा हा आत्मा नित्य, सद्रूप, शुद्ध आणि मुक्त आहे. 'तेथ नामरूपवर्ण भेद। नाही कर्मकर्ता विधिवाद।... केवळ शुद्ध मी एक।' जो निगुर्ण गुणातीत। जो अदृश्य अव्यक्त। जो अचिंत्य चिंतनातीत। परमपुरुष॥ (दा.बो.७-७-८)

आत्मा हा पंचकोशविवर्जित, देहातीत, गुणातीत, अवस्थातीत असा आहे. दृश्य, द्रष्टा, दर्शन इत्यादी त्रिपुटीरहित केवळ निखळ ज्ञानस्वरूप आहे, हे समजणे, हेच खरे वेदांत दृष्टीने आत्मज्ञान होय. ते ज्ञान श्रुतीवचनांच्या श्रवण, मनन, निदिध्यासाने किंवा सद्गुरूच्या उपदेशाने वा शक्तिपाताने आणि परमेश्वराच्या कृपाप्रदाने प्राप्त होते. त्याकरिता जीवाने देहात्मभावाने निर्माण होणारा अभिमान सोडून आत्मतत्त्वालाच शरण जायला हवे, असे संतांचे सांगणे आहे. आत्मानात्मविवेकालाच आत्मज्ञान म्हणतात. रामदास सांगतात

आत्मानात्मविवेक करावा। आत्मा, अनात्मा कोण।
त्याचें करावें विवरण।... देह अनित्य, आत्मा नित्य।
हाच विवेक नित्यानित्य।... जड तितुकें अनित्य।
आणि सूक्ष्म तितुकें नित्य।

(दा.बो.१३-१)

असार सांडून सार घ्यावे। परब्रह्म।

(१३-२-२७)

ऐसा पांचा भूतांचा जो विस्तार। तो नाशवंत हा निर्धार।
शाश्वत आत्मा निराकार। सत्य जाणावा॥

(दा.बो.१३-६-११)

निराकार जाणावा नित्य। आकार जाणावा अनित्य।
यासि बोलिजे नित्यानित्य। विचारणा॥

(१३-५-१५)

प्रकृति-पुरुष विवेकाच्या द्वाराही आत्मज्ञान साधता येते. सांख्य दर्शनाप्रमाणे जो पुरुष तोच वेदांत्यांचा आत्मा होय. प्रकृति ही गुणमयी असून छत्तीस तत्त्वांच्या रूपाने ती प्रपंचाची उभारणी करते. हा सारा खटाटोप पुरुषाच्या आधाराने प्रकृती करते.

तरी केवळ सत्ता। ते पुरुष गा पांडुसुता।
प्रकृति तें समस्ता। क्रिया नांव।

(ज्ञाने.१३-१६५)

प्रत्येक देहामध्ये जो देही असतो तोच आत्मा होय.

प्रकृति होय जाये। तो असतुचि आहे।
म्हणोनि आब्रह्माचे होये। शासन हा॥

(१३-१०२३)

प्रकृति या आत्मतत्त्वाच्या आधाराने जगते आणि जगाला प्रसवते म्हणून हे पुरुषतत्त्व तिचा नवरा ठरते. (१३-१०२४) हे ज्ञान, हा प्रकृतिपुरुष-विवेक ज्याच्या बुद्धीला स्पष्ट कळला, तो खरा आत्मज्ञानी होय. बाकीचे ज्ञानी हें खंडज्ञानीये होत. 'ब्रह्मज्ञानेंवीण शास्त्रज्ञ। ते अंधारीचे खद्योत जाण।' 'ब्रह्मज्ञानेंवीण संन्यासी। नटाच्या ऐसे मुंडण त्यासी।' 'विषयाभिलाषा ठेवून। करिती वेदाध्ययन। ते वर्षाकाळींचे दर्दुर जाण।' 'अपरोक्ष ज्ञानेंवीण वांझट। उदरार्थ दंभ खटपट।' करणारे नुसते मर्कट होत. परमपावन असा नरदेह मिळाला असतानाही जो आत्मज्ञान मिळवित नाही तो शेपूट तुटका गर्दभ होय. 'साधीना देहीं ब्रह्मज्ञान। तो श्वानसूकरां समान।' अशा शब्दात एकनाथांनी आत्मज्ञानशून्य माणसाची निर्भर्त्सना केली आहे. (ए.भा.९-४८-५९)

कारण आत्मज्ञानाची पात्रता फक्त माणसाच्या ठिकाणीच संभवते.

देखोनि मनुष्य देहासी। सुख झाले भगवंतासी।
अधिकार ब्रह्मज्ञानासी। येणें देहेसीं मत्प्राप्ती॥
मनुष्य देहींचेनि ज्ञाने। सच्चिदानंद पदवी घेणें।
एवढा अधिकार नारायणें। कृपावलोकनें दिधला॥

(ए.भा.९-३२८, ३३०)

'सच्चिदानंद' पदासाठी 'आत्मचिंतन अहर्निशीं। अविश्रमेंसीं साधावें।' या आत्मचिंतनातून अकर्तात्मबोध झाला पाहिजे म्हणजे मग-

'कर्म करूनि अकर्ता। देहीं असोनि विदेहता' ही अवस्था जीवाच्या ठिकाणी प्राप्त झाली की, तो आत्मज्ञानी झाला. त्यानंतर मग—

गृहस्थाश्रमु न सांडितां। कर्मरेखा नोलांडिता।
निजव्यापारी वर्ततां। बोधु सर्वथा न मैळे॥

(ए.भा.९-४३४, ३५)

आत्मा : प्रत्येक वस्तूच्या ठिकाणी वस्तूचे बाह्य स्वरूप आणि तिचे अंतःस्वरूप असे दोन घटक असतात. बाह्यस्वरूपाला देह, अंतःस्वरूपाला देही असे आपण म्हणतो. ह्या देहीलाच आपण 'आत्मा' हे नाव दिले आहे. देह हा दृश्य असला तरी देही मात्र अदृश्य आहे. म्हणून त्याच्याबद्दल तर्कवितर्क केले जातात. पण नैषा तर्केण आपनिया' तर्काची-बुद्धीची गती तेथे कुंठित होते, असे श्रुतींचे मत आहे. आत्म्यासंबंधी वेगवेगळ्या कल्पना केल्या जातात. पण मनाने केलेल्या साऱ्या कल्पना आत्मतत्त्वापुढे थिट्या ठरतात. 'मनोबुद्धि अगोचर। न चले तर्काचा विचार।' (दा.बो.४-६-४) म्हणूनच त्याचा शोध घेण्याचा खटाटोप निरनिराळ्या दर्शनांनी केला आहे.

देहपातानंतर काहीच शिल्लक राहात नाही, हे पाहून चार्वाकादी मंडळींनी 'देह म्हणजेच आत्मा' अशी भूमिका घेतली. परंतु हा स्थूल देह पांचभौतिक अतएव जड असल्याने यातील जड तत्त्वे विनाशी ठरली, तरी चैतन्य तत्त्व वेगळे नि अविनाशी असे मानावे लागते. ते चैतन्य हाच आत्मा होय. स्वप्नस्थितीतील 'मी' चे देहावेगळे अस्तित्व हा चैतन्यांशाचाच पुरावा होय. गाढ झोपेमध्ये स्थूल इंद्रियांचे व्यापार जेव्हा बंद असतात, त्यावेळी चैतन्य रूपाने आत्मा त्या देहामध्ये निष्क्रिय स्थितीत का होईना असतोच. जागृत झाल्यावर 'मी जागा झालो' हे जे ज्ञान स्वतःला होते, ते ज्ञान, ती जाणीव हाच आत्मा होय. 'ज्ञान हा आत्म्याचा गुण आहे,' असे न्यायवैशेषिक दर्शनांचे मत आहे. पण 'हे ज्ञान म्हणजेच आत्मा' असा वेदान्त

दर्शनाचा सिद्धांत आहे.

ब्रह्मांडाचा स्थूल देह 'विराट' या नावाने ओळखला जातो. त्या विराट स्वरूप विश्वाच्या ठिकाणी जे चैतन्य आहे, त्याला त्याच्या सर्वव्यापक नि विशाल (बृहत्) स्वरूपामुळे 'ब्रह्म' असे नाव पडले आहे. विश्वात्मा, परमात्मा असेही त्याला संबोधतात. ह्या परमात्म्याचा चिदंश प्रत्येक लहान मोठ्या देहामध्ये असतो. त्याला 'प्रत्यक् चैतन्य' (प्रत्यगात्मा) म्हणतात. तोच आत्मा होय. प्रत्येक पिंडातील चैतन्य जीव, प्राण, इंद्रिये, मन, बुद्धि, अहंभाव, या सर्वांना चेतना देते, ते पृथक् चैतन्य म्हणजेच आत्मा. पृथक् पिंडातील जीवांशी तो कर्तृभोक्तृभावाने संबद्ध असतो, म्हणून त्याला 'जीवात्मा' असेही म्हणतात.

रामदासांनी जीवात्मा, शिवात्मा, परमात्मा व निर्मळात्मा अशा चार आत्म्यांचा एके ठिकाणी निर्देश केला आहे. उपाधी भेदांमुळे हे चार आत्मे उंचनीच भासले, 'परी चारी एकचि असती ।' असे आकाशाच्या दृष्टांताने रामदास पटवून देतात. (दा.बो.८-७-४४-५३)

घटाकाश मठाकाश । महदाकाश चिदाकाश ।
अवघे मिळोन आकाश । एकचि असे ॥
तैसा जीवात्मा आणि शिवात्मा ।
परमात्मा आणि निर्मळात्मा । अवघा मिळोन आत्मा ।
एकचि असे ॥

(दा.बो.८-७-४७-४८)

पिंडब्रह्मांडीच्या देहोपाधीमुळे त्यांना भिन्न भिन्न नावे पडली असली तरी चैतन्य तत्त्वाच्या दृष्टीने ते सारे एकच होत. जीव अनेक असले तरी त्यांच्यातील चैतन्यतत्त्व एकच मानले पाहिजे.

देहीं अवस्था, अभिमान । स्थाने, भोग, मात्रा,गुण ।
शक्ति आदि करूनि लक्षण । चौपुटी ।

(दा.बो.८-७-३३)

चार देहांमध्ये अवस्थादिकांची विविधता दृष्टीस पडते, ती पाहून यापैकी आत्मतत्त्व कोणते असा संभ्रम शास्त्रांच्या ठिकाणी निर्माण होतो. त्याला वेदान्ताने एकच उत्तर दिले आहे की , 'चार देह, चार अवस्था, चार अभिमानी देवता इत्यादी सर्व गोष्टी बाजूला सारून त्या पलीकडे जे चैतन्य अदृश्यरूप आहे तोच आत्मा होय.'

आत्मा हा देही असून देहातीत आहे. देह साकार असून त्याला षड्विकार असतात. आत्मस्वरूप निर्विकार असते. स्थूल देहाला चार्वाकाप्रमाणे आत्मा मानणे योग्य नाही. (वि.सिं.८-२९-३१) लिंगदेहाच्या द्वारा आत्मा सुखदु:ख भोगतो. त्या वासनामय जीवाला आत्मा म्हणता येणार नाही. बौद्धमत बुद्धीला आत्मा मानते किंवा नैय्यायिक अहंकाराला आत्मा मानतात. कोणी प्राणाला आत्मा समजते. पण हे सारे विपरीत ज्ञान आहे. पंचवीस कळांच्या लिंगदेहाचा जाणता कोणी वेगळाच आहे. कारणदेह जे अज्ञान तेही आत्मा नव्हे. महाकारण देह म्हणजे तुरीय अवस्थेतील ज्ञान. त्याची अधिष्ठात्री देवता जी 'प्रत्यगात्मा' तो तू होय. आत्मज्ञानाला जाणणारा, स्वरूपाला ओळखणारा जो तो आत्मा. पण हे द्रष्टेपणही आत्म्याच्या ठायी वेगळेपण निर्माण करते. ज्ञान हा आत्म्याचा गुण नसून 'निखळ ज्ञान' हेच आत्मा. (पाहा : आन्विक्षिकी, ज्ञान)

द्रष्टेपण हे दृश्यसापेक्ष आहे. दृश्याचा निरास झाल्यानंतर जे ज्ञप्तिरूप उरते तेच पिंडीचे आत्मरूप व ब्रह्मांडाचे ब्रह्मरूप होय.

तूं सर्वोपाधी विनिर्मुक्त । केवळ चैतन्य परमतत्त्व ।
तुज सुखदु:खादी भोक्तृत्व । नाही सर्व पैं ॥
जंव होये दृश्याचिये स्फुरण ।
तंव नाथिले आरोपिजे द्रष्टेपण ।
दृश्य निरासीं परम निर्वाण । तूं शुद्ध बुद्ध ॥
तूं दृश्य ना दर्शन । तत्त्वतां नाहीं द्रष्टेपण ।
तूं सत्तामात्र निरंजन । ज्ञप्तिरूप ॥

(वि.सिं.११-५३-५६)

हें उपजे आणि नाशे । तें मायावशें दिसे ।
ये-हवीं तत्त्वता वस्तु जे असे । ते अविनाशचि ॥

(ज्ञाने. २-१०५)

म्हणून ज्ञानेश्वर आत्मस्वरूपासंबंधी ज्ञानेश्वरीच्या दुसऱ्या अध्यायात लिहितात—

हा अनादि नित्यसिद्धु । निरूपाधि विशुद्धु ।
म्हणऊनि शस्त्रादिकीं छेदु । न घडे यया ॥१४५॥
अर्जुना हा नित्यु । अचळू हा शाश्वतु ।
सर्वत्र सदोदितु । परिपूर्णु हा ॥१४७॥
हा गुणत्रयरहितु । व्यक्तीसी अतीतु ।
अनादि अविकृतु । सर्वरूप ॥१४९॥

हा लोकत्रयाकारू । तो जयाचा विस्तारू ।
तेथ नाम वर्ण आकारू । चिन्ह नाहीं ॥१३४॥
सर्वदा सर्वगतु । जन्मक्षयातीतु ।
तया केलियाही घातु । कदाचि नोहे ॥१३५॥

ब्रह्मतत्त्वाप्रमाणेच आत्म्याचे वर्णन करताना देहसंबद्ध क्रिया किंवा गुण यांचा नकारात्मक निर्देश करावा लागतो. 'हा असा नाही, असा नाही' असेच म्हणावे लागते.

सकळू ना निष्कळु । अक्रियु ना क्रियाशीळु ।
कृश ना स्थूळु । निर्गुणपणें ॥

(ज्ञाने. १३-११०६)

...रिता ना भरितु । रहितु ना सहितु ।
मूर्तु ना अमूर्तु । शून्यपणें ॥...

तो देहांमध्ये असून गुणदोषांपासून अलिप्त असतो.

(तैसा) सर्वत्र सर्व देहीं । आत्मा असतुचि असे पाहीं ।
संगदोषें एकेंही । लिप्तु नव्हे (११२०)

आत्मा हा केवळ साक्षी असतो. अधिष्ठानभूत असतो. आपण त्याचेवर देहाचे गुण, क्रिया इत्यादींचा आरोप करतो इतकेच.

वामनपंडितांनी 'ममैवांशो जीवलोके' (गीता १५-७) या श्लोकाच्या आधारे प्रत्येक जीवाच्या ठिकाणी असणारा आत्मा हा सर्वगत चैतन्याचा प्रतिबिंबरूप चिदंश आहे, हा सिद्धांत मांडला आहे. त्यासाठी 'प्रथम इंद्रिये, त्यांच्या पलीकडे मन, मनाच्या पलीकडे बुद्धी आणि बुद्धीच्या पलीकडे तो' (आत्मा) हा गीतेनेच सूचित केलेला मुद्दा (गीता ३-४२) विशद करताना सांख्य मताने पुरस्कारलेली तत्त्वे धरून एकूण २६ तत्त्वे सांगितली आहेत. त्या गणनेप्रमाणे मन, बुद्धी, अहंकार, अव्यक्त यांच्यानंतर प्रतिबिंब स्वरूप देहगत आत्मा हे पंचविसावे तत्त्व आणि बिंबस्वरूप सर्वगत आत्मा हे सव्विसावे तत्त्व वामपंडित मानतात; असे दिसते. गीतेच्या १३ व्या अध्यायातील क्षेत्रविचाराचे वेळी वामनांनी २४ तत्त्वे उल्लेखिली असून त्या पलीकडच्या आत्म्याला क्षेत्रज्ञ म्हटले आहे. या तत्त्वांमधला परस्पर संबंध कार्यकारणभावाचा आहे, असेही वामनांनी म्हटले आहे. मात्र पंचवीस आणि सव्वीस या तत्त्वांमधला संबंध प्रतिबिंब— बिंब स्वरूपाचा असल्याचे त्यांच्या विशेषणांवरून स्पष्ट होते. सर्वगत आत्म्याचे देहाच्या मर्यादित उमटलेले अंशात्मक प्रतिबिंब म्हणजे जीवात्मा. त्यालाच 'कूटस्थ आत्मा' असेही ते म्हणतात.

आतां अंश चैतन्याचा । चैतन्यचि मानावा साचा ।...
एवं अंश म्हणतां सिद्ध एकत्व ।
आणि एकत्व असोनिही भिन्नत्व ।
माझाच अंश म्हणतां इतकें तत्त्व । देवें येथें सुचविलें ॥

(य.दि.१५-४२८)

बिंबस्वरूप आत्मा सर्वगत असून अभोक्ता आहे, तर प्रतिबिंबस्वरूप आत्मा देहगत व भोक्ता आहे. याचे कारण जीवात्म्याला अविद्यारूप मायेमुळे आत्मस्वरूपाचा विसर पडून कर्मकर्तृत्वाचा अहंभाव निर्माण होतो. त्याकरिता कर्मफळ म्हणून त्या त्या देहाची सुखदुखे त्याला भोगावी लागतात. बिंबस्वरूप आत्मा म्हणजे अधियज्ञरूप ईश्वर ज्या मायारूप उपाधीने युक्त असतो ती शुद्ध सत्त्वयुक्त अनादी ब्रह्मविद्याच असते. हा वामनपंडितांनी दाखविलेला जीव आणि ईश्वर यातील भेद लक्षणीय आहे. 'मायोपाधी शिवु । अविद्योपाधी जीवु ।' असा भेद विवेकसिंधुकारही करतात.

देहगत आत्म्याचे दोन भाग वामनपंडितांनी केले आहेत. प्रतिबिंब स्वरूप चिदंश आत्मा हा घटातील पाण्यात पडलेल्या प्रतिबिंबाप्रमाणेच सुखदु:ख भोगाने डळमळत असतो. पण व्यापक चित्स्वरूप आत्म्याचाच एक भाग असलेला घटाकाश सदृश आत्मा हा अचल असतो. त्याला वामनपंडितांनी **'कूटस्थ आत्मा'** म्हटले आहे. सर्वगत आत्मा (व्यापक आकाश) कूटस्थ आत्मा (घटाकाश सदृश अचल) आणि चिदंशस्वरूप आत्मा (प्रतिबिंबस्वरूप, भोक्ता) असे तीन प्रकार वामनपंडितांनी मानले आहेत. कूटस्थ आत्म्याचे वैशिष्ट्य हे की, तो सर्वगताचा भाग आहे पण सर्वगत नाही. तो देहाचे ठायी मर्यादित असला तरी तो भोक्ता नव्हे. निर्गुणोपासक ज्या अक्षर नि अव्यक्त स्वरूपाची उपासना करतात तो घटाकाशस्वरूप 'कूटस्थ आत्मा' होय. जीवाला भोगावी लागणारी सुखदु:खे ज्याला जाणवतात तो प्रतिबिंबस्वरूप चिदंश होय. झोपेत आणि प्रळयाच्या वेळीही चिदंश आत्मा कूटस्थ आत्म्यात लय पावतो. त्यानंतर सर्वगत आत्म्याशी आपोआपच एकरूप होतो. 'तत्, त्वम् असि' यातील तत् पद महाकाश सदृश ईश्वराचे द्योतक आहे. तर त्वम् पद कूटस्थ आत्म्याचे वाचक आहे. या दोहोंचे ऐक्य दोहोंच्या अचलत्वामुळे

बुद्धीला सहज पटण्यासारखे आहे.

देहाच्या ठिकाणी कूटस्थ आणि चिदंश असे दोन नावानी ओळखले जाणारे चैतन्य असते. हा द्विविध पुरुषांचा उल्लेख इतर कोणी केलेला नाही. यापैकी जीवोपाधीचा अवलंब केलेला प्रतिबिंबरूप चिदंश हा भोक्ता असून त्यालाच क्षेत्रज्ञ असे; वामनपंडितांनी १३ व्या अध्यायातील क्षेत्रक्षेत्रज्ञविचाराचे वेळी म्हटले आहे.

ज्ञानेश्वरीच्या अठराव्या अध्यायात कर्माच्या कारणांचा विचार मांडतांना कर्मांचे दुसरे कारण कर्ता होय असे सांगून 'प्रतिबिंब म्हणिजे चैतन्याचें जे ।' (ज्ञाने. १८-३२१) असे ज्ञानेश्वरांनी म्हटले आहे. डबक्यामध्ये प्रतिबिंबित होणारे आकाश डबक्याएवढे होते, त्याप्रमाणे 'आपुलेनि विसरें। चैतन्यासि देहाकारें। आभासोनि आविष्करें। देहपणें जें।'(३२४). एवढाच बिंबप्रतिबिंब संबंधाचा उल्लेख ज्ञानेश्वरांनी केला आहे. मायारूप उपाधीचा आश्रय करून राहाणारा अक्षर पुरुष म्हणजे 'कूटस्थ आत्मा' असा अर्थ ज्ञानेश्वर करतात. (ज्ञाने.१६-४३) त्याचे अधिक स्पष्टीकरण ते करीत नाहीत.

अमृतानुभवाच्या ७ व्या प्रकरणात अज्ञानखंडनाबरोबर ज्ञानेश्वरांनी आत्म्याच्या ज्ञानस्वरूपाचे मंडनही चिद्विलासाच्या रूपात केले आहे. नानाविध नामरूपात्मक स्वरूपात प्रत्ययास येणारे जे विश्व त्यावरून अज्ञानाचा बोध होतो 'अज्ञान कळे। दृश्यास्तव।' (अमृता.७-९२) असे पूर्वपक्षाचे म्हणणे आहे. त्यावर ज्ञानेश्वर प्रश्न करतात —— काय दिवो तयातें। अंधारू म्हणियें। (अमृता.७-९५)

कारण ज्ञानेश्वरांच्या दृष्टीने निखळ आत्मस्वरूपच दृश्य अशा जगद्रूपाने आविष्कृत होते. म्हणून 'तया नांव अज्ञान ऐसें। तरी ज्ञान होआवें तें कैसें॥' (अमृता ७-१०१) असा सवाल ते करतात आणि पुढे ज्ञानेश्वर ज्ञानस्वरूप आत्म्याचे वर्णन करतात.

आत्मा ही वस्तू काय आहे? तो पदार्थ असता तर सूर्याकडून प्रकाशित झाला असता. हाडांची मोळी असलेला देह म्हणजे मी असे म्हणणारा 'अहंकार' आत्मा या पदार्थाचा अहंभाव धरीत नाही. अहंकार गळल्याखेरीज स्वरूपप्रत्यय येतच नाही. बुद्धी सर्वगामी असली तरी आत्म्याचा शोध ती करू शकत नाही. मन:संकल्पामध्येही आत्मा सापडत नाही. विषयांची हाडे चघळणारी इंद्रिये आत्मरसाची गोडी चाखू शकत नाहीत की वर्णू शकत नाहीत. 'या लागीं कोण्हाचेन कांहीं। नेणवे आत्मा।' (नित्यानंदै.७-८१८) बरें आत्मा हा निखळ चिन्मात्र असल्याने स्वत: स्वत:चा विषय होऊ शकत नाही.

म्हणोन शुद्ध बुद्ध नित्य मुक्त स्वभाव।
बोलिला असे वेदराव।
यास अन्यथाभाव। कधी नसे।

(नित्यानंदै.७-९२४)

'वस्तु म्हणिजे चिन्मात्रैक्य ज्ञान।' त्यावर जगताचा आरोप झाला तरी वस्तू (चिन्मात्ररूप आत्मा) कधी लोपत नाही. ज्ञानवस्तू जर लुप्त होईल तर जगदाभास तरी कसा होईल ? परंतु आपण ज्याला जगदाभास म्हणतो तो आभास नसून वस्तूची प्रभा आहे. 'जग असकी वस्तुप्रभा।' (अमृता.७-२०९) जगताची उत्पत्ती-स्थिती-संहार हा प्रवाह सतत चालू आहे. 'भास्य भासक प्रवाहीं। वस्तूवीण दुजे नाहीं। (नित्यानंदै.७-२०६२) आणि ही वस्तु कशी आहे ? ज्ञानाज्ञान हे द्वंद्व आणि ज्ञाता-ज्ञान-ज्ञेय ही त्रिपुटी या पलीकडचे 'निखळ ज्ञान' म्हणजेच आत्मवस्तूचे स्वरूप होय. तेच सर्वत्र भरून राहिले आहे. ज्ञातृज्ञेयाविहीन। नुसधेंचि जें ज्ञान। सुखा भरलें गगन। गाळीव जे॥ (ज्ञाने.१५-७७)

हा निखळ ज्ञानरूप आत्मा 'सच्चिदानंद' या संज्ञेने ओळखला जातो. तो सद्रूप आहे व आनंदरूप आहे. सत्-चित्-आनंद या पदत्रयाने तो ओळखला जातो. यासंबंधी विवेकसिंधू, अमृतानुभव व इतर ग्रंथातूनही स्वतंत्र प्रकरणेच आली आहेत. त्यात दोनच महत्त्वाचे विचार आढळतात. ही तीन पदे भिन्न नाहीत; हा एक विचार. आणि ही तीन पदे अन्यव्यावृत्तिसिद्ध आहेत; हा दुसरा विचार. सत् तेच चित् आणि तोच आनंद. आत्मस्वरूप नित्य आहे. शाश्वत आहे. तसेच ते ज्ञानघन आणि आनंदरूप आहे.

यालागीं सत् तेंचि चित्। चित् तेंचि आनंद।
पदत्रयीं अभेद। येकली वस्तू॥

(वि.सिं.१७ (ब) ३०)

सत् म्हणिजे शाश्वत। तें चि ज्ञानघन म्हणौनि चित्।
तेचि सुखरूप यालागीं म्हणिजेत। आनंद यैसें॥

(वि.सिं.१७-६)

हे पदत्रय अन्यव्यावृत्तिसिद्ध आहे पण स्वत:सिद्ध आत्म्याचे वाचक नव्हे; हा दुसरा विचार.

(एवं) सच्चिदानंदु। आत्मा हा ऐसा शब्दु।
अन्यव्यावृत्ति सिद्धु। वाचक नव्हे।

(अमृता. ५-१३)

असत्, अचित् आणि असुख यांचा सर्वस्वी अभाव दर्शविणे हे सत् चित् आणि आनंद या पदत्रयाचे मुख्य कार्य आहे. ते करताना हे शब्दत्रय आत्म्याकडे अंगुलिनिर्देश करते आणि स्वत: पूर्णपणे मावळून जाते.

म्हणौनि सदसदत्वें गेलें। चिदचिदत्वें मावळलें।
सुखा सुख जालें। कांहीं ना कीं।

(अमृता. ५-३२)

म्हणून शिवकल्याण आपल्या भाष्यात लिहितात-

स्वत:चि जें कीं सिद्ध। तया काय द्योतील शब्द।
निखळ सच्चिदानंद। नसोनि असे॥
येथें शब्दीं दिसती तीन भाग। तेंचि वाव, येर अव्यंग।
स्वरूप मात्रचि अभंग। जैसें तैसें।

(नित्यानंदै.५-१७७, २१८)

आत्मानात्मविवेक : व्यवहारात 'सदसत्‌विवेक' हा शब्द 'चांगले वाईट याचा विचार करणारी बुद्धी' या नैतिक अर्थाने आपण वापरतो. सत्ताशास्त्रीय दृष्टीने त्याचा अर्थ अस्तित्व व नास्तित्व याचा विचार करणे, हा होतो. त्यालाच आध्यात्मिक परिभाषेत आत्मानात्मविवेक असे म्हणतात. 'आत्मा कोण अनात्मा कोण। त्याचें करावें विवरण।' (दा.बो.१३-१-२) या विवरणासाठी जो विवेक करावयाचा, जी निवड करावयाची त्याच्या कसोट्या कोणत्या? तर 'नित्यानित्य', आणि 'सारासार' या कसोट्या होत. त्याचा उपयोग करून 'असार सांडून सार घ्यावें। परब्रह्म तें। (दा.बो.१३-२-२७)॥' असे रामदास सांगतात. या कसोट्यांचा उपयोग करताना जड देहापासून सुरुवात करून ज्ञप्तिरूप (निखळ ज्ञानरूप) परमात्म्यापर्यंत आपण कसे पोहोचतो याचे तर्कशुद्ध विवेचन विवेकसिंधूकारांनी पुढीलप्रमाणे केले आहे.

'स्थूल देहातें आत्मत्वें मानितु। यैसा चार्वाक सिद्धांतु॥' 'देह हाच आत्मा, प्रत्यक्ष हेच एक प्रमाण, मरण म्हणजेच मोक्ष' असे चार्वाकादी मंडळी मानतात, पण विवेकसिंधूकारांच्या मते ते विवेकहीन होत. (वि.सिं.८-३४-३५). वेदांत्यांचे म्हणणे असे की, 'देहा येव्हढेपण। हेंचि आत्मेयासी मरण॥ (वि.सिं.७-५२) 'म्हणौनि आत्मेयासि न लावी पिसें देहाचें।' (वि.सिं.८-३८) पंचमहाभूतांच्या पंचीकृत पंचवीसां अंशांसी देह' म्हणतात. त्या स्थूळ देहाला घडविणारा, पाहाणारा, 'तू देह कैसेनि?' असा सवाल सद्‌गुरू करतात- 'म्हणौनि देहीं असौनि देहातीतु। जाणावा तो।' (८-३१) हे आत्मतत्त्व केवळ देहालाच नव्हे तर विश्वप्रपंचाला व्यापणारे आहे, असे असता देहांतर्गत षटचक्रे, बंध, कुंडलिणी, प्राण इत्यादी ठिकाणी त्याचा शोध घेणारे हे 'खंडज्ञानी' होत. ते आत्म्यासंबंधी काहीच जाणत नाहीत.

येक तत्त्व व्यापक म्हणती।
देहामध्यें येके स्थानीं लक्षीती। ते कांहींच नेणती।
खंडज्ञानीये।

(वि.सिं.८-४६)

व्यापक प्रपंचातील दृश्यांचे ज्ञान आत्मरूपाला होते, 'तरी तेंचि तूं कैसेनि?' या प्रश्नाचे म्हणजेच सर्व प्रपंचाचे निरसन करणे इष्ट होय, असे सद्‌गुरू शिष्याला पटवितात.

जें जें मनें जाणिजें। तें दृश्य कैसेनि आत्मा जाणिजे।
हे सकळै सांडोनि अनुभविजे। परमतत्त्व॥

(वि.सिं.८-६६)

सूक्ष्म पंचभूतांच्या पंचवीस कलांचा वासनामय लिंगदेह बनलेला असतो. 'तेयाचे निरासे प्रकाशे। स्वस्वरूप॥' (वि.सिं.९-९) अंत:करण पंचकापैकी बुद्धी आणि अहंकार यांना बौद्ध आणि नैयायिक आत्मा मानतात पण त्या दोन्ही तत्त्वांचा साक्षी असा तू कोणी वेगळाच आहेस. 'तेयांते साक्षित्वेंचि तुं। जाणतासि॥' (वि.सिं.९-२०) प्राण आहे तोपर्यंत देह जिवंत असतो, प्राण गेला की देहाला मरण प्राप्त होते, म्हणून प्राण हाच आत्मा, असे जे म्हणतात तेही मूर्ख होत. (वि.सिं.९-२३) प्राण हाच जर आत्मा असेल तर झोपेत त्याला 'मला ज्ञान नव्हते' या ज्ञानाखेरीज इतर ज्ञान का नसते? जागृती आणि स्वप्न या अवस्थेत 'प्राणु जाणता यैसा दीसे।' परंतु तिन्ही अवस्थात तो स्वत:ला जाणू शकत काही. उलट आत्मा पंचप्राणप्रकाशकु ठरतो. मग-'प्राणपंचकातें जाणता। प्राणपंचक नोहेसि सर्वथा।' (वि.सिं९-२९) त्याचप्रमाणे

विषयोन्मुख अशी दहा इंद्रिये आणि जड असे पंचविषय म्हणजे तू नव्हेस. इंद्रियवृत्तींचा प्रवर्तक आणि पंचविषयांचा भोक्ता त्याहून वेगळाच असणार, हे उघड होय.

इया परी लिंगदेह निरासु । जाल्या चुके गर्भवासु ।
आत्मा भेटे स्वयंप्रकाशु । म्हणे मुकुंदराजु ।

(वि.सिं.९-७०)

मग प्रश्न पडतो की- देहद्वयासि अतितु । ऐसा मी कव्हण पां ।' (वि.सिं.१०-१२) देहद्वयाच्या बंधनात आत्मा सापडतो. 'तयासि अज्ञान मूळकारण ।', या अज्ञानामुळेच 'देह म्हणजे मी' हे विपरीत ज्ञान उद्भवले म्हणून अज्ञानाचा म्हणजेच तिसऱ्या देहाचाही निरास होणे आवश्यक ठरते. तिसरा देह 'अज्ञान' कारणदेह हाही मिथ्या; कारण 'येया नेणणेंयातें जाणुतु । म्हणौनि द्रष्टा दृश्य आज्ञानासि तुं । अतीतु पैं ।' (वि.सिं.१०-३५) या कारणदेहाचा (अज्ञानाचा) परिवार सुषुप्ती अवस्था, अभिमानिया प्राज्ञु, भोग आनंद, स्थान हृदय इत्यादींचे ज्ञान तुलाच आहे, मग

हे पंचविध तमोगुण । हे कैसेनि तुं ।

(वि.सिं१०-४५)

तू या सकळांचा द्रष्टा आहेस म्हणून ह्या देहत्रयाचा, त्यांच्या परिवाराचा आश्रय व साक्षी तूच आहेस. (वि.सिं.१०-४८) अन्यथा ज्ञानाचा निरास करताना बुद्धी, सुखदु:ख, प्रेत्न, इच्छा, द्वेष, संस्कार, पुण्य, पाप या नवगुणांचाही विनाश होतो, तोच जीवाचा मोक्ष होय. असे वैशेषिक आपले मत मांडतात, पण- 'अज्ञान निवृत्ती वाचून मोक्ष कैचा ?' असा सवाल विचारून स्वस्वरूपपरिज्ञानावाचून आत्मेयाचे अज्ञान फिटण्याला दुसरे साधन नाही,' असे वेदांती सांगतात. कारण 'अज्ञानाचेहि अधिष्ठान प्रत्यक् चैतन्य होय'.

तूं जाणतुचि आपणेयाते नेणसी । हे लक्षण अज्ञानासी ।
आज्ञानासि आधिष्ठान । तुंचि तुं प्रत्यक् चैतन्य ।
अपरोक्ष भ्रांतीसी आश्रयु अचेतन । यैसे बोलों नयें ।

(वि.सिं.१०-३५-२७)

ज्ञानरूप महाकारण देह व त्याचा परिवार तुरीयावस्था, अभिमानी प्रत्यगात्मा, आनंदावभासु भोग, स्थान मूर्ध्नी इत्यादींचा निरास करताना 'तूं द्रष्टा या अशेषांचा। स्वयंप्रकाशु ।।' असा युक्तिवाद केला जातो.

आणि हा साक्षी-हा द्रष्टा निर्गुण, निराकार व अमर्याद असा आहे, असे वेदांती म्हणतात. त्यातूनच आत्मरूपासंबंधीचा क्षपणिकांचा शून्यवाद उद्भवतो. पण अत्यंताभाव हे शून्याचे लक्षण आत्मस्वरूपाला लागू नाही.

कांहींच नाहीं तें शून्य । तयातें जाणें जें चैतन्य ।
तें सर्वकाळीं विद्यमान । आसतचि आसे ।
आणि शून्य नेणें शून्यातें । आत्मा प्रकाशी तेयातें ।
जो देखे या अशेषातें । तो शून्य कैसा गा ।

(वि.सिं.१५,१६)

अशा प्रकारच्या युक्तिवादाने शून्यवादाचे खंडण केले आहे.

(पाहा : शून्यवाद)

प्रत्येक जीवमात्राच्या ठिकाणी असणाऱ्या देहचतुष्टयांना जाणणारा आत्मा चौदेहांपासून वेगळा आहे. त्यांचा तो प्रकाशक आहे, द्रष्टा आहे. तोच सर्व जीवांच्या ठिकाणी आहे, असे म्हटले जाते. पण 'सर्वत्र येकु आत्मा ।' याची उपपत्ती काय ? असा प्रश्न शिष्य विचारतो. एकाचे दु:ख व सुख दुसरा घेऊ शकत नाही. दुसऱ्या ठिकाणचा वृत्तांत (वा भाव) जीवात्म्याला कळत नाही. (वि.सिं.११-१८-२६) मग-'भिन्न आत्मेयासी एकत्व कैसे ।' यावर वेदान्त्यांचे उत्तर असे —

येकुचि पावे आनेकता । उपाधिभेदें ।

(वि.सिं.११-२८)

सूर्य किंवा आकाश अनेक घटांमध्ये प्रतिबिंबित होते. त्यापैकी एक प्रतिबिंब निश्चल वाटते, दुसरे दैववशात् चंचल आढळते. पण म्हणून ती दोन्ही 'भिन्नात्मक न होती ।' सुखदु:खात्मक जाणीव हा चित्ताचा धर्म, आत्म्याचा नव्हे. म्हणून प्रत्येकाची सुखदु:खे वेगवेगळी जाणवतात. कर्तृत्व, भोक्तृत्व हे प्रकृतिसंबंधाने उद्भवते. आत्म्यावर त्याचा नुसता आरोप केला जातो. तो दृश्य नाही, द्रष्टाही नाही. तो अज्ञान नाही की ज्ञानरूपही नाही. तो ज्ञानाज्ञानातीत निखळ ज्ञप्तिरूप निरंजन सत्तामात्र आहे.

'सकळ जीव त्वं पदार्थु । शोधिलेया उरे परमार्थु । विश्वसाक्षी तुं ।।'(वि.सिं.११-५७) अशा प्रकारे आन्विक्षिकी विद्येच्या आधाराने आत्मानात्मविवेक कसा करता येतो याचा वस्तुपाठच मुकुंदराजांनी घालून दिला आहे. या पाठाचे अनुकरणच वरदनागेश, बालबोध व

दासबोध या ग्रंथांनी केले आहे.

(पाहा : आत्मा, साधनचतुष्टय, विवेक)

आदिमळ : (महानुभाव मत)

जीवस्वरूपाला तांदळावरील कोंड्याप्रमाणे अनादी अविद्यादी पाच पदर चिकटलेले असतात. त्यापैकी चौथा पदर, 'आदीमळ' होय. 'अवघिया मळा आद्य': म्हणून याला 'आदी' म्हटले आहे. जीवाचे स्फटिक शुभ्र स्वरूप मलीन (हरितवर्णी) व संकुचित होते म्हणून 'मळ' ही संज्ञा येते. परमेश्वर हा सर्वांचा आदी त्याच्या इच्छेने तमोभागातून बाहेर पडणाऱ्या जीवाला हा मळ लागतो. या कारणांनी 'आदीमळ' ही संज्ञा महानुभाव तत्त्वज्ञानात रूढ झाली आहे. जीव देवतांच्या दृष्टीस पडावा म्हणून जीवाकडून मळरचना केली जाते. आदीमळ मात्र त्यासाठी नाही. अव्यक्त मायेला अविद्येच्या आधाराने जीवाचे दर्शन घडत असतेच. आदीमळाचा वर्ण मायेच्या हरित वर्णाप्रमाणे असला तरी आदीमळ (किंवा सूक्ष्म प्रपंच) मायास्वरूप नाही. तसा तो प्रापंचिक व भौतिक म्हणजे पंचभूते व त्रिगुण यांपासूनही बनलेला नाही. जीव-देवता यांनीही तो बनविलेला नसतो. (अनादी) अविद्या अविद्येसि (आदीमळासी) कारण : (च.सू.वि.६१) या सूत्राचे स्पष्टीकरण पुढीलप्रमाणे करण्यात आले आहे. 'मी चैतन्य आहे' असे अन्यथाज्ञान अज्ञान दोषांमुळे जीवाच्या ठिकाणी उत्पन्न होते आणि जीवत्व आदीमळाच्या (सूक्ष्म प्रपंचाच्या) रूपाने कार्याला येते. अव्यक्त माया अविद्या नाशासाठीच परमेश्वर प्रवृत्तीमुळे आदीमळांचे बंधन जीवाला लावते. या आदी मळाच्या साह्याने जीव सूक्ष्म प्रपंच उभारून, मनुष्य देहात येऊन चारही ज्ञानाने चरितार्थ करतो व परमेश्वर कृपेला पात्र होऊन अनादी अविद्येचा छेद करून घेतो. 'हा बंध... लावुनि अविद्या छेदिजे' (वि.स्थ.६१)

या संदर्भात 'संसरण' प्रकरणातील दोन उल्लेखनीय सूत्रे.

परमेश्वर प्रवृत्ति माया व्यापारवशें अविद्यात्मक जीव: चैतन्यमहं ऐसे घेऊनि उठिति ॥५॥

चैतन्यमहं जीवां। जन्म बोलिजे : अन्यथाज्ञान बोलिजे : आद्य मळ बोलिजे ॥६॥

आदीमळ हा प्रापंचिक नसल्याने स्वत: शुद्ध आहे. त्याने इतर देवतामळाप्रमाणे जीवस्वरूप मलीन होत नाही. आदीमळाच्या किंवा सूक्ष्मप्रपंचाच्या होणाऱ्या परिणामामुळे जीवाला दु:ख न होता आनंदच वाटतो. अधमती हाच जीवाचा स्वरूपधर्म आहे. स्थूळ प्रपंच मात्र दु:ख देतो. तमोमायेच्या स्वरूपातून बाहेर पडताना जीवाला आद्यमळ लागणे व त्याने हरित मायास्वरूपात येऊन पडणे, हाच जीवाचा जन्म होय. 'चैतन्यमहं जीवा जन्म बोलिजे'. जीव अनादी म्हणून त्याचे जन्मणे म्हणजे दृश्य होणे. अशा प्रकारे जीवाला जन्म देणारी माता अव्यक्त मायाच होय. तीच जीवाला निर्माण करते; सर्वांना दृग्गोचर करते. ती माया जीवाच्या जन्माला केवळ निमित्तकारण होते.

मायादत्त सामर्थ्यांचा उपयोग करून जीव स्वत:च्या भल्यासाठी मळरचना किंवा सूक्ष्मप्रपंचाची रचना करतो. पंचभूते व तीन गुण यांच्या साघातापासून सूक्ष्म प्रपंचाची रचना करणारा जीव त्याचे केवळ निमित्तकारण ठरतो. मळरचनेस जीवाचे मतित्रयङ्गी कारण होते. (संस.१७) एकेका देवतेच्या मळरचनेचे पांघरूण घेत घेत सूक्ष्म प्रपंच निर्माण होतो. अदृश्य कारण प्रपंच द्रवला की मग मात्र माया, विश्व व अष्टभैरव यांना तो दृश्यमान होतो. जीव देवतांना दृष्टीगोचर करणे, यासाठीच जीवाकडून मळरचना केली जाते. जीव सूक्ष्म प्रपंचाची उर्फ आदीमळाची रचना करतो. त्याचवेळी मायेकडून स्थूळ प्रपंच रचला जातो. स्थूल व सूक्ष्म प्रपंचरचनेच्या कार्यात आदीमळ व देवतामळ यांचा वाटा फार मोठा आहे.

(पाहा : मळ, प्रपंच, संहार, संलग्न)

आधारचक्र : षट्चक्रापैकी पहिले. त्याचे स्थान मेरूदंडाच्या मूळाशी शेवटल्या पाच मणक्यांच्या प्रदेशात माकडहाडाजवळ. प्रसुप्त कुंडलिनी व इडा-पिंगला, सुषुम्ना यांना आधार देणारे म्हणून याचे दुसरे नाव 'मूलाधारचक्र'. चार दळे, चार मात्रा, व, श, ष, स हे चार वर्ण.

गुदस्थानी आधार कमळ। ते रक्तवर्ण चतुर्दळ।
व-स मध्यें सवर्ण अतिसोहज्वल। येक चिंतिती ॥

(वि.सिं.८-४७)

एक घटिका, चाळीस पळे दिनमान,. प्रत्येक दलाला दीडशे याप्रमाणे एकूण ६०० जपप्रमाण. विरंची (ईश्वर) ऋषी, गणेश देवता, रक्तवर्ण, डाकिणी शक्ती.

सित्श्रमा, गुप्ता, पादरका, करतळा।
या चारी देवता...
परमानंदा, सहजानंदा, विरानंदा, योगानंदा।
या अवस्था चारी।

(वरद. ५-१२२-१२३)

येथ बीजेंसी अधोवदन। भूर्लोक आदिस्थान।
महीतत्त्व गंध गुण। अहंकारयुक्त॥

(बा.ब्रो.२-४-५३)

सूक्ष्म प्राणशक्ती येथे सूक्ष्म नाद निर्माण करते, त्याला 'अव्यक्त ओंकार' म्हणतात. काहींच्या मताने हीच 'परावाचा' होय. मनाचे प्राथमिक कोवळे स्वरूप येथेच उदय पावते.

आधार चक्रीं सूक्ष्म प्राण। परावाचा तेथींची जाण।
मनाचे कोवळें स्फुरण। अति सपूरपण सूक्ष्मत्वें।

(ए.भा.१२-३१२)

मूलाधारचक्राच्या खाली तळाशी त्रिकोणाकार अग्निचक्र आहे. त्याला 'त्रिपुर' हे नाव आहे. त्रिपुर उलट्या शंकूच्या आकाराचे स्त्रीचिन्हांकित आहे आणि त्यात मूललिंग खोवलेले आहे. ह्या लिंगाला सुप्त कुंडलिनीच्या सर्पाचे साडेतीन वेढे आहेत. त्रिपुर हे शक्तिस्थान त्रिकोणरूपिणी आहे, म्हणून तिला 'त्रिपुरसुंदरी' म्हणतात. तीच प्राणशक्ती कुंडलिनी होय. शिव हा बिंदुरूप आहे. बिंदु आणि त्रिकोण हे स्त्रीपुरूष समागमाचे प्रतीक आहे. त्यांचा अविभाज्य संबंध वर्णिला आहे. (वि.सिं.८-४७. बा.ब्रो.२-४-४९-५३. वरद.५-११८-१२४. ए.भा. १२-३११,३१२,३३७)

आन्वीक्षिकी विद्या : कौटिल्याच्या अर्थशास्त्रामध्ये सांख्य, योग व लोकायत या दर्शनांना आन्वीक्षिकी विद्या असे म्हटले आहे. संस्कृत कोशामध्ये न्यायशास्त्र व आत्मविद्या असे या संज्ञेचे अर्थ केले आहेत. साधनचतुष्टयातील पहिल्या साधनाला आत्मानात्मविवेकाला एकनाथांनी आन्वीक्षिकी विद्या ठरविले आहे. मूळ तत्त्वाचा शोध घेणारी विद्या असाही त्याचा अर्थ होतो.

'आत्मानात्मविवेक केवळ। ते आन्वीक्षिकी विद्या कुशल।' (ए.भा.१६-२०५) 'तत्त्वमसि' या महावाक्यातील तत् आणि त्वम् दोन पदांचा शोध घेत आत्मपदाची शीव गाठणे, हा या विद्येचा हेतू होय. 'त्वंपद शोधन विवेकु।' हीच आन्वीक्षिकी विद्या होय असे एकनाथ सांगतात. ते लिहितात —

करितां त्वंपदाचे शोधन। होय तत्पदीं समाधान।
हे आन्वीक्षिकी विद्या जाण। विवेकसंपन्न पावती॥

(ए.भा.२०-२८५)

'तू कोण ?' या प्रश्नापासून सुरुवात करून स्वतःचे शरीर म्हणजे तू नव्हेस असा इन्कार करता करता 'तत्' (तें, अंतिम सत्) म्हणजे तू' या निर्णयाप्रत येणे, याला आत्मशोधाची विद्या किंवा आन्वीक्षिकी विद्या असे म्हणतात. विवेकसिंधू, वरदनागेश, बालबोध, दासबोध यांनी या पद्धतीचा अवलंब करून आत्मशोधन केले आहे.

विवेकसिंधूच्या उत्तरार्धातील स्थूलदेहनिरसन, लिंगदेहनिरसन, कारणदेहनिरसन, महाकारण देहनिरसन यांसारखी प्रकरणे (प्र.८-११) या संबंधात लक्षणीय ठरतील. वेदांताखेरीज इतर दर्शनांच्या आत्म्यासंबंधीच्या मतांचे खंडण करून सद्गुरू सच्छिष्याला 'सर्वब्रह्म' या सिद्धांताचे व आत्म्याच्या अद्वयस्वरूपाचे ज्ञान येथे करून देतात. यावरून त्वं पदार्थशोधन आणि तत्पदार्थ शोधन करून त्या द्वारा आत्मसिद्धी प्राप्त करून देणे, हे या आन्वीक्षिकी विद्येचे प्रयोजन दिसते. वर उल्लेखिलेल्या इतर ग्रंथांनीही विवेकसिंधूच्या प्रस्तुत विवेचन पद्धतीचेच अनुसरण केले आहे.

आनंद : (पाहा : सच्चिदानंद, साक्षात्कार)

आपद्धर्म : (आपत् + धर्म) आपत्तीच्या काळातील वैकल्पिक आचार

हिंदू धर्मशास्त्राने कर्तव्यबुद्धीच्या आधाराने मानवी जीवनातील कर्मव्यवहाराची व्यवस्था लावली आहे. अहिंसा, सत्य, अस्तेय, शौच, संतोष, अपरिग्रह इत्यादींचे कर्तव्यबुद्धीने आचरण करणे, हा सर्वांना साधारण असा 'सामान्य धर्म' होय. वर्णाश्रमविहित कर्माचरण हा 'विशेष धर्म' होय. सर्वसाधारण परिस्थितीत ह्या दोन्ही धर्मांचे प्रत्येक माणसाने कसोशीने परिपालन करावे, अशी धर्माची-श्रुतीस्मृती, धर्मशास्त्र इत्यादींची- आज्ञा आहे.

आहार-विहारापासून सर्व जीवनव्यवहाराबाबत काटेकोर नियम शास्त्रज्ञांनी घालून दिले आहेत. त्याप्रमाणे वागणे हे प्रत्येकाचे कर्तव्यच आहे. कारण त्यामुळेच सर्वांचे प्रेयस् व श्रेयस् साधणार आहे. ऐहिक व पारलौकिक कल्याणही धर्माचरणामुळेच होणार आहे, अशी धर्माची शिकवण असून तीच धर्मश्रद्धेचा मुख्य आधार आहे.

कोणाकडून चुकून माकून नियमबाह्य आचरण घडले तर त्यासाठी शास्त्रकारांनी प्रायश्चित्तेही सांगून ठेवली आहेत. अनुतापदग्ध वृत्तीने ती प्रायश्चित्ते विधिपूर्वक पार पाडली की पापापासून व्यक्तीची सुटका होते. कदाचित प्रतिकूल अशा बाह्य परिस्थितीमुळे धर्मविहित कर्माचरण होऊ शकत नसेल किंवा जीव अगदी संकटात असेल तर विहित कर्माला थोडी मुरड घालून अन्य कर्माचरण करण्यास हरकत नाही; अशी सवलत शास्त्रकारांनी देऊन ठेविली आहे. या सवलतीलाच 'आपद्धर्म' म्हणतात. आपत्तीच्या काळातील आचारधर्म तो आपद्धर्म होय. अर्थात ही सवलत घेण्यास हरकत नाही पण त्यामुळे होणाऱ्या कर्मलोपाबद्दल शासन म्हणून प्रायश्चित्तही घ्यावे, अशी धर्मशास्त्राची अपेक्षा आहे.

तीव्र दुष्काळाच्या काळात विश्वामित्र ऋषीला प्राणरक्षणासाठी कुत्र्याची तंगडी खावी लागल्याचे उदाहरण पौराणिक काळातील आपद्धर्माचेच द्योतक आहे. एकनाथी भागवतामध्ये चारी वर्णियांच्या आपद्धर्माचा स्पष्ट उल्लेख आला आहे. (ए.भा.१७-४५४-४७३) एकनाथ लिहितात—

गृहस्थाश्रम अतिविषम। तेथें आचरतां स्वधर्म।
वोडवे जैं का दुर्गम। ते आपद्धर्म अवधारी ॥

(ए.भा.१७-४५४)

स्वधर्माचरण करणे अगदी अशक्य झाले तर ब्राह्मणाने वाणिज्य वृत्ती स्वीकारावी. तीळ, सर्पण, कापूस, मीठ, विड्याची पाने वा पांढरी वस्त्रे इत्यादी वस्तू सोडून ब्राह्मणांनी संकट काळात अन्य वस्तूंचा व्यापार करण्यास हरकत नाही.

'स्वधर्में पीडिता ब्राह्मणासी। तेणें करावें वणिग्वृत्तीसीं॥' या मार्गानेही त्याची आपत्ती दूर झाली नाही तर हिंसाकर्म हे पाप असले तरी 'तेणें खड्ग घेऊनि हातीं। क्षात्रवृत्ती करावी॥' (४५९) तेथे कुचराई न करता स्वामी कार्यासाठी प्राणत्यागालाही तयार असावे. मात्र ब्राह्मणाने कधीही नीचसेवेचा (वृत्तीचा) स्वीकार करू नये.

क्षत्रियांवर स्वधर्माचरण सोडण्याची आपत्ती ओढवल्यास त्यानेही वणिग्वृत्ती किंवा पारधीवृत्ती स्वीकारावी. त्यानेही नाही भागले तर, विप्राप्रमाणे सरळ भीक मागावी. पण प्राणांतीही नीच सेवा करू नये. आपत्तीकाळ आला असता वैश्य वर्णियाने तिन्ही वर्णांची निष्कपटपणे सेवा करण्याची शूद्रवृत्ती पत्करावी. पण ब्राह्मण-क्षत्रिय यांची वृत्ती करू नये. तसेच 'नीचसेवेची स्थिती। कोणेंही अर्थी न करावी॥' (४६८) शूद्रवर्णाने आपद्धर्म म्हणून नीच सेवा न करता बुरूडवृत्ती करून पोट भरावे.

विकावीं दोर दावी शिंकीं। पाटे वरवटे टवळी निकीं।
कां काष्टें वाहावीं मस्तकीं। जीविकेविखीं उदरार्थ।

(ए.भा. १७-४७०)

साधारण धर्म, विशेषधर्म आणि आपद्धर्म यांच्या विचारात सर्व प्रकारच्या परिस्थितीत माणसाचे वर्तन धर्मशील असावे अशी भूमिका दिसते. मात्र आपद्धर्माच्या नावे अनाचार वा अत्याचार यांना प्रोत्साहन दिलेले नाही उलट आपद्धर्म सांगणारे धर्मशास्त्री वास्तव दृष्टिकोण असलेले नीतिवादी असल्याचे स्पष्ट होते.

(पाहा : धर्म, वर्णधर्म, आश्रमधर्म)

आप्तवचन : (पाहा : शब्दप्रमाण)

आरंभवाद : नैय्यायिकांचे कार्यकारणसंबंध विषयक मत. असत्कार्यवादाचा एक प्रकार. कार्य कारणामध्ये पूर्वी नसते, ते नवीनच उत्पन्न होते असे नैयायिकांचे मत आहे. म्हणून या मताला 'आरंभवाद' असे म्हटले आहे.

(पाहा :कार्यकारण संबंध)

आर्त : (पाहा : भक्तांचे चार प्रकार)

आवरण : (पाहा : माया, अविद्या)

आशा : 'मनुष्य आशेवर जगतो', किंवा 'माणसाने आशावादी असावे' असे व्यावहारिक बाबतीत आपण मानीत असतो. परमार्थामध्ये याच्या उलट स्थिती आहे.

मानवी जीवनातील सारी दु:खे आशा, अपेक्षा, आसक्ती नि हव्यास यांच्यामुळे ओढवतात असे सांगितले जाते. माणसाने कर्मे करीत राहावे. प्रयत्नशील असावे. पण त्यामध्ये एक पथ्य पाळावे. 'परी कर्मफळीं आस (आशा) न करावी।' (ज्ञाने. २-२६६) कारण आशा म्हणजेच दु:ख. एकनाथी भागवतात पिंगला वेश्येची कथा आली आहे; तिचे तात्पर्य हेच की, 'आशा तेथ नाहीं सुख। आशेपायीं परम दु:ख।' (ए.भा.८-३१३) 'आशा तेथ लोलुप्यता। आशा तेथ दीनता।'. अपेक्षा ठेवली की, लाचारी कराविशी वाटते. आशेने देवांनां दीन केले, तेथे इतरांची कथा काय ? प्रत्यक्ष विष्णू वामन अवतारात याचक होऊन बळीच्या दाराशी गेला, त्यामुळे शत्रूचा द्वारपाळ होण्याचे त्याच्या नशिबी आले. 'नीचसेवन आशेपाशी।'

ज्ञानेश्वर लिहितात- 'इंद्रियांच्या ठिकाणी असणारी विषयलालसा प्राण्यांना सुखाची खोटी आशा दाखविते. ज्याप्रमाणे गळाला लावलेल्या आमिषामुळे मासे जाळ्यात अडकतात.

तैसें अभिलाषें येणें कीजेल।
जरी विषयाची आशा धरिजेल।
तरी वरपडा होईजेल। क्रोधानळ।

(ज्ञाने.३-२१३-२१५)

काम, क्रोध, तृष्णा, मोह, दंभ, भ्रांती ही सारी आशेची संतती आहे. कामक्रोधांच्या राक्षसी भुकेला हे सारे जग एका घासापुरतेही पुरे पडत नाही, त्यांच्या या खादाडपणालाही आशाच चाळवीत असते. (ज्ञाने. ३-२४६) दुसऱ्या एका ठिकाणी ज्ञानेश्वर लिहितात- 'जे आशा-तिमिरें दृष्टी। मंद झाले।' त्यांची भजने (भक्ती) देखील भोगासाठीच असतात. (ज्ञाने.७-१३८). फळाच्या हव्यासाने अंत:करणात कामाने (वासनेने) प्रवेश केला की त्याच्या संसर्गाने ज्ञानाचा दिवा मालवला जातो. 'ऐसे उभयतां अंधारीं पडले। म्हणोनि पासींच मातें चुकले।' असे हे आंधळे लोक नाना देवतांच्या भजनी लागतात.

आधींच प्रकृतीचे पाईक। वरी भोगालागीं तंव रंक।
मग तेणे लोलुप्यें कौतुक। कैसे भजती॥

(ज्ञाने. ७-१४१)

एकनाथी भागवताच्या २५ व्या अध्यायात रजोगुणाची १५ लक्षणे सांगितली आहेत. 'अर्थप्राप्तीकरिता इष्टदेवतेची प्रार्थना करून तिच्याकडे प्रापंचिक सुखाची मागणी करणे याचे नाव आशा' अशी आशेची व्याख्या केली आहे. तामसगुणाच्या लक्षणातही 'आशा म्हणिजे अतिलोलुप्य।' (ए.भा.२५-९५) असे म्हटले आहे. 'चढती वाढती आसक्ती। तृष्णा निश्चिती या नांव।' (ए.भा.२५-७९) तृष्णा, आशा, आसक्ती, लोभ ही सारी रजोगुणाचीच पिल्लावळ आहे. या साऱ्यांचे मूळ देहाभिमान किंवा अज्ञान हेच होय.

आसक्ती आणि स्नेहसूत्र।
या दोन्हीपासाव दु:ख विचित्र।
पदोपदीं भोगिती नर। अस्वतंत्र होऊनि॥
या लागीं भलतेनि भलते ठायीं।
आसक्ति स्नेहो न करावा पाहीं।
अतिस्नेहा मांडिजे जिहीं। दु:ख तिहीं भोगिजे॥

(ए.भा.७-५४९-५५०)

स्नेह, प्रेम, या चांगल्या भावनांच्या अतिरेकातूनच आसक्ती-लोभ या विकारांची निर्मिती होऊन शेवटी परिणती अतीव दु:खात होते. कारण 'इंद्रियां विषयांची आसक्ती। देहाभिमानें वाढे वृत्ती।' देहाचे कोडकौतुक करताना विषयलोलुप चित्ताला उसंत मिळत नाही. संसार आणि स्वर्ग यांसाठी 'कर्मेंद्रियीं करिता कर्म। तेथ निपजती धर्माधर्म।' ते पुरुषाला बाधक ठरतात. 'फळाशा कर्म अतिदारुण।... ते भोगवी जन्ममरण।

(ए.भा. ३-१३२-१४३)

यावर उपाय एकच. आसक्तीचे मूळच खुडून टाकणे. फलाशा सोडून देणे.

ज्याची आशा नि:शेष जाये। तोचि परम सुख लाहे।

(ए.भा.८-३१४)

ज्याची आशा पावे निराश। तोचि ब्रह्म पावे सावकाश।
तेणें कळीकाळाची कांस। जाण अवश्य घातली॥

(ए.भा.७-२५२)

आशापाश हाच भवपाश. त्यामध्ये गुरफटला जाणारा बद्ध होतो म्हणून आशामुक्त हाच खरा जीवन्मुक्त ठरतो. आशा, वासना, आसक्ती यांपासून मुक्ती हेच ब्रह्मनिर्वाण होय. यालाच संतांनी मानवी जीवनाचे प्रयोजन ठरविले आहे.

आश्रमधर्म : (आ + श्रम् - त्यागी, संयमी जीवन)

त्यागी आणि संयमी जीवन कंठण्याचे ठिकाण म्हणजे 'आश्रम'. पूर्वीच्या काळी ऋषीमुनींच्या रानावनातील निवासस्थानाला 'आश्रम' म्हणत. त्याच ठिकाणी शिक्षणासाठी ब्राह्मणक्षत्रियवैश्य यांची मुले एकत्र येत. निवृत्त अवस्थेला पोहोचलेले प्रौढ, वृद्ध लोकही ईश्वरचिंतनासाठी अशा 'आश्रमां' चा आश्रय करीत. यावरूनच व्यक्तिजीवनातील चार प्रमुख टप्प्यांना (कालखंडाना) देखील 'आश्रम' ही संज्ञा लक्षणेने प्राप्त झाली असावी. गुरूगृही राहून विवाहपूर्व काळात शिक्षण घेण्याचा जो एक तपाचा कालावधी त्याला 'ब्रह्मचर्याश्रम' म्हणतात. ऐहिक व आध्यात्मिक कल्याणासाठी शरीर, मन, बुद्धी यांचे बलसंवर्धन करण्याच्या दृष्टीने हा पूर्वतयारीचा कालावधी महत्त्वाचा गणला गेला आहे.

(पाहा : ब्रह्मचर्यव्रत)

दुसरा 'गृहस्थाश्रम' सांसारिक दृष्टीने जीवन सुफलित करण्याचा जीवनातील प्रदीर्घ कालावधी. शिक्षण-समाप्तीनंतर विवाह करून धर्मप्रणीत मार्गाने अर्थार्जन करायचे. स्त्रीपुत्रस्नेही, सगेसोयरे आणि पाहुणे यांच्या समवेत आपले जीवन सुखासमाधानाने कंठायचे. पंचयज्ञ, अध्ययन-अध्यापन, संतती-उत्पादन, संततीचे संगोपन या मार्गाने कौटुंबिक व सामाजिक ऋणे फेडायची इत्यादी कर्तव्ये पार पाडली की, 'गृहस्थाश्रम' यशस्वी झाला म्हणण्यास हरकत नाही. अर्थ आणि काम या पुरुषार्थाची धर्म्य मार्गाने सिद्धी करून देणारा हा आश्रम आहे, म्हणून रामदासांनी 'आधी प्रपंच करावा नेटका। मग घ्यावे परमार्थ विवेका। येथें आळस करूं नका। विवेकी हो ॥ प्रपंच सोडून परमार्थ कराल। तेणें तुम्ही कष्टी व्हाल। प्रपंच परमार्थ चालवाल। तरी तुम्ही विवेकी ॥' (दा.बो.१२-१-१-२) असे स्पष्ट बजावले आहे.

नातवंडांचे सुख अनुभवल्यानंतर वृद्धापकाळी परमेश्वर-चिंतनात वा समाजहितोपयोगी कार्यात मन गुंतविण्याचा काळ म्हणजे 'वानप्रस्थाश्रम.' प्रापंचिक मायापाशातून मुक्त होऊन पारमार्थिक हित साधण्याच्या दृष्टीने अनासक्त वृत्ती पूर्णपणे अंगी बाणल्यावर सर्वसंगपरित्याग करून भिक्षेवर उदरनिर्वाह करीत व भ्रमण करीत अखेरचे दिवस घालवणे, हा भिक्षूधर्म स्वीकारणे म्हणजे 'संन्यासाश्रम' होय. परमार्थसिद्धीच्या दृष्टीने हा कालावधी महत्त्वाचा मानला गेला आहे.

मानवी जीवन सर्व बाजूने संपन्न होऊन कृतार्थ व्हावे, या दृष्टीने ही चतुराश्रमाची कल्पना खरोखरच मोठी उदात्त आहे. आजच्या युगातही व्यक्तीजीवनाचा आदर्श म्हणून ही कालविभागणी स्वीकारार्ह ठरण्यासारखी आहे. बदलत्या युगधर्मानुसार त्यातील कर्तव्यांमध्ये थोडा बदल होईल इतकेच. वर्ण धर्म कालबाह्य वाटतो तसा आश्रमधर्म कालबाह्य झालेला नाही.

विराट पुरुषावरील देहाच्या रूपकात वर्णांबरोबर आश्रमव्यवस्थेलाही बसविण्यात आले आहे.

गृहस्थाश्रमासी जघनस्थान।
ब्रह्मचर्य माझ्या हृदयीं जाण।
वानप्रस्थासी मी आपण। वाढवी महिमान वक्षःस्थळीं।
चतुर्थाश्रम जो संन्यास। त्याचा माझें शिरीं रहिवास।
(ए.भा. १७-७९-८०)

गुरूसेवा, वेदाध्ययन हा ब्रह्मचर्याश्रमातील मुख्य धर्म. तिन्ही आश्रमीयांना आश्रय देऊन त्यांच्या अन्नवस्त्र व संरक्षणाची सोय करणे हा गृहस्थधर्म होय. अग्नीसेवा आणि तपाचरण हा वानप्रस्थाश्रमाचा मुख्य आचार होय.

संन्याशासी अहिंसाप्रधान। ज्ञानपरिपाकें शांति संपूर्ण।
अनोळखीं भिक्षाटण। हा मुख्यधर्म जाण चतुर्थाश्रमीं।
(ए.भा.१७-९९)

वर्णाश्रमाची कर्मधर्मसंस्था ही अशी आहे. त्या त्या वर्णीयाने वर्णाश्रमधर्माचे निष्ठेने आचरण करणे, हाच त्याचा स्वधर्म होय. 'स्वधर्म करितां स्वभावतां। निज मोक्ष लाभे आयिता।' असे भागवताने म्हटले आहे. तर ज्ञानेश्वरीने 'आणि हेचि परमसेवा। मज सर्वात्मकाची।' (ज्ञाने. १८-९०६) अशी ग्वाही दिली आहे. मात्र—

सांडून पूर्वाश्रमासी। जो गेला आश्रमांतरासी।
तेथून पुढारां मार्ग त्यासी। परी मागे यावयासी विधी नाही ॥

केवळ वर्णव्यवस्थाच नव्हे तर आश्रमव्यवस्थाही अशी बंदिस्त म्हणून तर ज्ञानेश्वरांच्या वडिलांना संन्यास सोडून पुन्हा गृहस्थाश्रम स्वीकारल्याचे प्रायश्चित्त गंगेत देहार्पण करून भोगावे लागले आहे. वरील ओवी लिहिताना ज्ञानेश्वरांच्या वडिलांचे उदाहरण एकनाथांच्या डोळ्यांपुढे असावे. संतांनी जीवन्मुक्ती ही अतिवर्णाश्रमी अवस्था

मानली असल्याने आत्मज्ञानप्राप्ती व भगवद्भक्ती कोणालाही करता येई. त्याला वर्णाश्रमाचे बंधन नव्हते. तरी देखील धर्मबुद्धी व धर्माचरण यांचा सतत विकास व्हावा, या दृष्टीने आश्रमव्यवस्थेसंबंधीचा विचार धर्मशास्त्रकारांनी केलेला दिसतो. ज्ञानेश्वर-एकनाथांनी या विचाराला पाठिंबाच दिलेला दिसतो. मात्र व्यक्तिगत भूमिकेतून प्रत्येक व्यक्तिमात्राचा विश्वात्मकतेत सहज प्रवेश व्हावा ही संतांची दृष्टी होती, हेही यावरून स्पष्ट होते.

आसक्ती : (पाहा : आशा, एषणात्रय, अनासक्ती)

आसन : अष्टांग योगापैकी तिसरे अंग. बसण्याची जागा व बैठकीची ढब दोन्ही अर्थाने या अंगाचे वर्णन योगशास्त्रात येते.पातंजल योगदर्शनात 'स्थिरसुखासनम्' (साधनापाद सूत्र ४६) असे याचे लक्षण दिले आहे. हठयोगात अनेक आसने वर्णिली आहेत. ती सारी अष्टांगयोगाला विहित नाहीत. शरीर व मन यांना स्थिरता प्राप्त करून देणारी अशी बैठक असावी, एवढीच येथे अपेक्षा आहे. त्या दृष्टीने सिद्धासन, पद्मासन, वज्रासन, वीरासन, स्वस्तिकासन यांसारखी काही आसने समाधीला योग्य अशी आहेत. मात्र समाधीयोग साधण्यासाठी शरीर एकाच स्थितीत दीर्घकाल ठेवण्याचा अभ्यास (सराव) आवश्यक आहे.

'बालबोध' कर्त्यांनी 'चौऱ्यांशी किंवा चतुराशीति लक्ष' अशी आसनांची संख्या उल्लेखिली असली तरी 'परी ध्यानकार्या अलोलिके। दोनिचि असती। मूळबंधासी कारण। मृगमसार सिद्धासन। वज्रासन प्रमाण ध्यानविषयीं ।। (बा.बो.२-८-११-१२) असे म्हटले आहे. ज्ञानेश्वरीच्या सहाव्या अध्यायात आसन मुद्रेचे वर्णन करताना (१९२ ते २०० ओव्या) मूळबंध किंवा वज्रासनच ज्ञानेश्वर सांगतात. त्या आधी ज्ञानेश्वरांनी समाधीसाठी एकांत स्थळ कसे असावे याचे वर्णन केले आहे. (ज्ञाने. अ. ६.१६४-१८०). त्यानंतर ज्यावर योग्याने बसावयाचे ती बैठक कशी असावी त्याचे वर्णन ज्ञानेश्वर करतात. 'सपाट जमिनीवर प्रथम टोकदार दर्भ पसरून त्यावर धूत वस्त्राची घडी ठेवून तीवर मृगाजिन पसरावे. अंग डोलेल इतके ते आसन उंच नसावे किंवा अगदी जमिनीला लागूनही नसावे. अशा बैठकीवर बसून एकाग्र अंतःकरणाने सद्गुरूचे स्मरण करून साधनेला वज्रासनाने आरंभ करावा,' असे ज्ञानेश्वरी सांगते. याचाच विस्तार एकनाथी भागवताने केला आहे.

दारूकासनें निर्दय मन। तृणासनीं विकल्प गहन।
जारण मारण स्तंभन। तेथ काळें आसन साधकां ।।
(ए.भा.१४-४०४)

अशी सदोष आसने प्रारंभी सांगितल्यावर 'ज्ञानोपलब्धि मृगाजनीं। मोक्षसिद्धी व्याघ्र..जेनीं ।।' असे आसनविशेषही एकनाथ दाखवून देतात. आदर्श आसनांसंबंधी ते लिहितात -

तेथ शुद्ध मुद्रा वज्रासन। कां अंबुजासनही जाण।
अथवा घालावें सहजासन। जें आसनीं मन सुखावें।।
उंच जालिया आसन डोले। नीचीं भूमिदोष आदळे।
यालागीं समत्वें प्राजळें। रचावें कोवळें मृदु आसन ।।
तेणें मेरूदंड अवक्र शुद्ध। समकाया राखोनि प्रसिद्ध।
मूळाधारादि तिनी बंध। अति सुबुद्ध पैं द्यावें।।
(ए.भा.अ.१४-४०८-४१०)

आसुरी संपदा : गीतेच्या १६व्या अध्यायात सव्वीस गुणांच्या दैवी संपत्तीबरोबर सहा दुर्गुणांच्यामुळे निर्माण होणाऱ्या आसुरी संपदेचेही वर्णन आले आहे. दंभ, दर्प, अभिमान, क्रोध, पारूष्य (निष्ठुरपणा) आणि अज्ञान या अघोरी दोषांच्या मेळाव्यामुळे निर्माण झालेली राक्षसी वृत्ती नरकव्यथांची तीव्रता वाढविते. (ज्ञाने. १६-२१३-२१४) आपल्या हातून घडलेल्या धर्मकृत्याचे जे चारचौघात प्रदर्शन होते, तो दंभ होय. दांभिक मनुष्य आपली आपणच मोठेपणाची टिमकी वाजवत असतो. एका दिवसाच्या परान्नाने दरिद्री मनुष्य जसा चढून जातो, त्याप्रमाणे स्त्री, विद्या, धन, स्तुती, बहुमान याने माजून जाणे हे दर्पाचे लक्षण होय. (ज्ञाने.१६-२२५) काजव्याला सूर्याबद्दल हेवा वाटावा, टिटवीने समुद्राशी वैर करावे; त्याप्रमाणे वेद, ईश्वर यांच्यासंबंधी जो मत्सर बाळगतो तो खोटा अभिमान वाहतो. तसेच दुसऱ्याचे 'विद्या-विनोद-विभव' पाहून जो संतापतो तो क्रोधी होय. (ज्ञाने. १६-२४०). त्याच्या मनात सर्प वळवळतात, डोळे नाणांची फेक करतात, बोलणे अंगाराचा वर्षाव करते, अशा प्रकारे त्याचे अंतर्बाह्य वर्तन निष्ठुरतेचे असते. 'तो मनुष्य अधमु जाण। पारूष्य

अवतरण।' (ज्ञाने. १६-२४३) तो अधम मनुष्य कठोरतेचा मूर्तिमंत अवतारच होय. मार्गामार्गाविषयी वारा ज्याप्रमाणे काही विचार करीत नाही, त्याप्रमाणे कृत्याकृत्य (चांगले वा वाईट) या विषयी जो अंध असतो तो अज्ञानी होय. या सहा दोषांनी आसुरी संपत्ती जहाल झाली आहे. लहान आकाराची पण उग्र विषाची इंगळीच जणू.

ज्ञानेश्वरीच्या १६ व्या अध्यायात पुढे ज्ञानेश्वरांनी आसुरी संपत्तीच्या माणसाचे व्यक्तिचित्र त्याच्याच स्वगत भाषणाने रेखाटले आहे. (ज्ञाने. १६-२७९-४२०) त्यातून अधम वृत्तीचा खल पुरुष आपल्यापुढे उभा राहतो. अशा माणसांना जन्मोजन्मी तमोयोनीतच जन्म घ्यावा लागतो. मानवी देह धारण करून ते जगताचा घात करतात; म्हणून वाघ, लांडगे यांचा जन्म त्यांना मिळतो. पुढे ते प्रत्यक्ष तमच बनतात. नरकांनासुद्धा त्यांची किळस येते. घाणीला त्यांची घाण वाटते, भयाला त्यांच्या नावाने कापरे भरते. 'असे घोर पतन जी घडविते ती आसुरी संपत्ती कशासाठी मिळवावी बरं?' असा सवाल शेवटी ज्ञानेश्वर करतात. (ज्ञाने. १६-४१५-४१९)

वामनपंडितांनी यर्थार्थदीपिकेत 'जे असुर अवैदिक। प्रत्यक्षवादी चार्वाक।' 'असु शब्दें इंद्रियगण। त्यांतची रमणे हा गुण। विशेषें हें लक्षण।. आसुरींचे।' (य.दी.१६-१४७) 'चार्वाकादि सांगून पहिले। मग दांभिक त्रैदिक बोलेल।' (१५६) असे आसुरी प्रवृत्तीचे द्विविध वर्गीकरण केले आहे. चार्वाक मताचे स्पष्टीकरणही येथेच केले आहे. (य.दी.१६-२००-२०७) त्याचबरोबर सकाम यज्ञाचरण करणाऱ्या कर्मठ वैदिकांनाही आसुरी प्रकृतीत ढकलले आहे. कारण यज्ञार्थ हिंसा करणे हा ही क्रूरपणा आहे.

परी ते ब्राह्मणे असुर। वेदोक्त काम्यकर्मीचतुर।
तथापी पापी निष्ठुर। क्रूर बहु॥

(य.दी.१६-१४८)

अर्जुना! माझ्या भक्तांचा द्वेष।
करिती क्रूर अधम पुरुष।
त्यांते मी परमपुरुष। आसुरी योनीचमध्ये घालितो॥

गीतेने काम, क्रोध, लोभ यांना नरकाचे द्वार ठरविले आहे. 'ते तिनी विकार। बीज आसुरी सृष्टीचें।'

जो तमोगुण संसार। त्याचेही जे प्रवेशद्वार।
ते हेचि त्रिप्रकार। सुटे यांपासूनि तोचि पावे मुक्तीतें।

(य.दी.१६-४२४-४३०)

'वेदान्त-सूर्य' ग्रंथातील दहाव्या प्रकरणात भजनहीनांची कुलक्षणे दिली आहेत. त्यातील कित्येक ओव्यात ज्ञानेश्वरीतील आसुरी संपदेचा पडसाद उमटला आहे. उदाहरणार्थ पुढील ओव्या पाहा :

पाप करावया पुढे मोहरे। पुण्य क्रियेशी मागे सरे।
धन मेळवावया अपवित्रे। कर्मे करी बहुतचि।
तीर्थे क्षेत्रे देव संत। म्हणे हे अवघेचि असंमत।
याशी भजूनिया व्यर्थ। धन कां हो नासावे।

(वे.सू.१०-३१-३४)

अल्पही नसे वेदींचे ज्ञान ।
परी उताणा चाले गर्वे करून...(१०-६८)
संत भक्तांशी अहोरात्री। द्वेष धरी पापमती...
स्त्री आणि धन। करी उपासन दोहींचे....(१०-४८)

शैव शाक्तादी मतें। आचरे भलतीच अनुचिते।
तेथींचे ज्ञान तयांते। अणुमात्र समजेना॥

(वे.सू.१०-७२)

दंभादी साही दुर्गुणांचे बीज असलेले काम-क्रोध-लोभ हे त्रिदोष सर्वस्वी त्याज्यच होत. कामवासनेच्या प्रेरणेने जो विषय भोगू पाहतो 'तेया विषयो ना स्वर्गु मिळे। ना उद्धरे तो।' (ज्ञाने. १६-४५१)

एवं परत्र ना स्वर्गु। ना इहिक विषयभोगु।
तेथ केउता प्रसंगु। मोक्षाचा तो॥

(ज्ञाने.१६-४५०)

आस्तिक्य बुद्धी : ईश्वराचे अस्तित्व मानणारा तो आस्तिक आणि ईश्वर नाही, असे म्हणणारा तो नास्तिक असे सामान्यत: म्हटले जाते. भारतीय तत्त्वज्ञानाच्या दृष्टीने मात्र वेदांना प्रमाण मानणे वा न मानणे यावर आस्तिकत्व व नास्तिकत्व अवलंबून आहे, असे दिसते. कारण चार्वाक, जैन व बौद्ध ही तीन वेदविरोधी दर्शने नास्तिक म्हटली जातात. उरलेली सहा-न्याय-वैशेषिक, सांख्य-योग, मीमांसा आणि वेदान्त, ही सारी सामाजिक दृष्टीने वैदिक परंपरा मानतात म्हणून ती वैदिक किंवा आस्तिक दर्शने समजली जातात.वास्तविक पाहाता पूर्व मीमांसा व वेदान्त ही दोनच दर्शने शंभर टक्के वेदप्रामाण्य मानणारी होत.

बाकीच्या चार दर्शनांचे वेदप्रामाण्य मर्यादितच आहे. यापैकी सांख्य आणि मीमांसा यांनी परमेश्वराचे अस्तित्व उघड उघड नाकारले आहे. काही वेळा परलोक मानणे वा न मानणे यावरून आस्तिकता ठरविली जाते. इहलोकापलीकडे काही आहे, असे मानणारी दर्शने आस्तिक होत. या कसोटीने विचार करता चार्वाकदर्शन हे एकच नास्तिक ठरते.

भक्तिमार्गीयांचा एकमेव आधार परमेश्वर हाच आहे. आस्तिक्यबुद्धी म्हणजे ईश्वरावरील त्यांची प्रगाढ श्रद्धा होय. अर्थात ईश्वराच्या संकल्पनेबाबत प्रत्येक पंथीयांचे काही वेगळे म्हणणे असू शकते. पण त्याच्यासंबंधी सर्वांची श्रद्धा सारखीच मानावी लागणार. ज्याला त्याला आपला जीव प्यारा त्याप्रमाणे ज्याला त्याला आपला देव खरा नि श्रेष्ठ वाटणार, हे स्वाभाविक आहे. शिव, विष्णु, गणेश, देवी इत्यादी उपास्य दैवतांबद्दलच्या विशिष्ट अभिनिवेशातूनच पंथापंथातील वेगळीक व विरोधभाव निर्माण झाला, असे इतिहासावरून दिसून येते.

अर्थात सर्वच बाबतीत अनेकदा एकत्वाकडे जाण्याची भारतीय परंपरा असल्याने दैवतांच्या व धर्मपंथांच्या विविधतेतूनही आपण आस्तिक्य भावनेच्या एकत्वाकडे कसे गेलो आहोत, हे संतवाङ्मयावरून स्पष्ट होते. कामनापूर्तीसाठी नाना देवतांच्या मागे धाव घेणाऱ्या अज्ञानी भक्ताचे चित्र ज्ञानेश्वरीच्या १३ व्या अध्यायात रेखाटून झाल्यावर 'असा भक्त मूर्तिमंत अज्ञान होय' असे ज्ञानेश्वरांनी म्हटले आहे. इतकेच नव्हे तर अशा अज्ञानी भक्ताची तुलना गावातील अनेक उंबरठे झिजविणाऱ्या भटक-भवानीशी त्यांनी केली आहे.

ऐसा अखंड भजन करी। उगा नसे क्षणभरी।
आघवेनि गांवद्वारी।
अहेव (अखंड सौभाग्यवती) जैसी।

(ज्ञाने. १३-८२१)

अश्रद्ध वृत्तीबद्दल ज्ञानेश्वर किती कडक शब्दात संभावना करतात, हे येथे दिसून येते.

ज्ञानी पुरुष उपाधी व चैतन्य यातील सार ओळखतो. नित्यानित्याचा विवेक करून 'अनित्याचा ठायीं।' तो अस्तिक्य बुद्धी ठेवत नाही. (ज्ञाने.२.१३२) शरीर, वाणी आणि मानस यांचेकडून घडणारी सात्विक कर्मे शुद्ध अंतःकरणाने व श्रद्धेने करणे हीच खरी आतिक्य बुद्धी होय. (ज्ञाने.१७-२४१) 'शास्त्रविहित मार्गांबद्दल आदर दाखविणे' या ब्राह्मण्याच्या गुणाला ज्ञानेश्वर आस्तिक बुद्धी म्हणतात. (ज्ञाने.१८-८५०). 'चिद्विलासाच्या भूमिकेतून जग आणि जगज्जीवन यातील अद्वैत पाहाणे' असाहि अर्थ आस्तिक्य बुद्धीचा ज्ञानेश्वर-एकनाथ करतात; हे पुढील अवतरणांवरून दिसते. 'सर्वत्र माझा ब्रह्मभावो। कोठेंही अभावो घेऊं नेणें।' (ए.भा.१९-३८६). याच सुरात श्रीधरही लिहितो—

सर्वभूतीं भगवत्भावना। विषमता नाहीं अणुप्रमाण।
जगज्जीवन एक देख। हेंच आस्तिक्याचे लक्षण॥

(वे.सू.७-९८)

ज्ञानेश्वर हाच सिद्धान्त पुढीलप्रमाणे सांगतात—

हे त्रैलोक्यचि पुरुषोत्तमु। ऐसा साचु जयांचा मनोधर्मु।
तयां आस्तिकांचा आश्रमु। पांडवा गा॥

(ज्ञाने.८.१९२)

आहार : त्रिगुणपरत्त्वे श्रद्धेचे तीन प्रकार वर्णन केल्यानंतर तामसी श्रद्धा बाळगणाऱ्या आसुरी लोकांशी संपर्कही नको कारण संपर्क, सहवास, संगती जशी असेल त्याप्रमाणे माणसाच्या वृत्ती बळावतात. सात्त्विकी श्रद्धेची जपणूक करण्यासाठी सत्त्वगुणी सज्जनांच्या सहवासात ज्याप्रमाणे राहायचे, त्याप्रमाणे सात्त्विक आहाराचे पथ्यही पाळले पाहिजे. मनोवृत्तींच्या पोषणात आहारालाही महत्त्वाचे स्थान आहे. अगदी सावधपणे घेतलेली मदिराही माणसाला उन्मत्त बनवते. मनाला येईल तसे अन्न सेवन केले तर त्या अन्नाला अनुसरून शरीरातील कफ, वात, पित्त हे दोष बळावतात. या गोष्टी नेहमींच्या अनुभवातील आहेत. जसा आहार तसा विकार उद्‌भवतो. म्हणून आहाराविषयी त्रिगुणांचा विचार अवश्य केला पाहिजे. ज्ञानेश्वर लिहितात-

(तेवीं) जैसा घेपे आहारु। धातु तैसाचि होय आकारु।
आणि धातु ऐसा अंतरु। भावो पोरवे॥
... धातुवशें आटोपे। चित्तवृत्ती॥
म्हणौनि सात्त्विक रसु सेविजे।
तैं सत्त्वाची वाढी पाविजे।...

(ज्ञाने.१७-११६-११८)

दैवयोगाने भोक्ता सत्त्वगुणी असेल तर त्याला मधुर

पदार्थच आवडतात. स्वभावताच रसभरित, स्निग्ध, चांगले शिजलेले, मऊ, रुचकर, घाटदार असे पदार्थच सात्त्विक प्रकृतीला वाढवितात. 'अगें सानें, परिणामें थोरू' असे पदार्थ थोडे खाल्ले तरी पूर्ण तृप्ती देतात. अशा सात्त्विक आहाराने जीविताचे नित्य नव्याने रक्षण होत असते. शिवाय हा सात्त्विक आहारच शरीराबरोबर मनाचेही पोषण करितो. हा आहार माणसाला अंतर्बाह्य सुख व आनंद देतो. (ज्ञाने.१७-१२५-३८)

राजस गुणी माणसाला खारट, आंबट, कडवट आणि कढत असे पदार्थ जास्त मानवतात. नाका तोंडातून वाफा निघतील असे तिखट व झणझणीत पदार्थ, मसालेदार लोणची, रायती, पाण्याच्या घोटाबरोबर तो आवडीने खात असतो. ते आहार नव्हती घेतले । व्याधीव्याळ जे सुतले । ते चेववावया घातले । माजवण पोटीं ॥१५०॥ त्यामुळे एकदम एकमेकांशी स्पर्धा करीत रोग उठतात, दु:ख देतात. ऐसा राजसु आहारू फळे । केवळ दु:खें ।'

(ज्ञाने.१७-१५१)

अर्धवट उकडलेले, करपलेले व शिळे झालेले अन्न तामस प्रकृतीची माणसे आवडीने खातात. चांगले शिजलेले व रुचकर पदार्थ या माणसांना अन्न म्हणून चालत नाहीत. ते शिळेपाके होऊन आंबले, वाळले, सडले की मगच त्याचे सेवन ते करतात. ते देखील मुले—बायको यांच्यासह एका ताटात कालवून खाल्लं गेले, तरच सुखाने भोजन झाले, असे त्यांना वाटते. इतकेच नव्हे तर अपेय व अखाद्य म्हणून गणले गेलेले पदार्थच तामसी माणसाच्या खाण्यात अधिक येतात. त्याचे फळ त्याला त्याच क्षणी मिळते. त्याने ते अपवित्र पदार्थ तोंडात घातले की, त्या पापाची शिक्षा भोगायला तो पात्र ठरतो. त्याचे जेवण हे जेवण नसते तर 'पोटभरती जाणावी । यातना तें ।' म्हणून तामस अन्नाचा परिणाम वेगळा सांगण्याची गरजच नाही. (ज्ञाने. १७-१५५-१६८) असे ज्ञानेश्वर म्हणतात.

आज्ञाचक्र : षट्चक्रापैकी सहावे. स्थान-कपाळावर दोन भुवयांमध्ये. पाठीमागील कण्याशी संलग्न. या चक्राचा मेंदूशी साक्षात् संबंध आहे. या चक्रावर धारणा केल्याने जीवात्मा परमात्म्याच्या आज्ञेत, 'प्रातिभ ज्ञानात' राहातो, म्हणून याला 'आज्ञाचक्र म्हणतात. याला अग्निचक्र असेही नाव आहे.

भ्रूमध्ये आग्नी कमळ । माणिकवर्ण द्विदळ ।
हक्षांकित दे भोगमोक्षफळ । येक म्हणती ।

(वि.सिं.८-५२)

हंस, ऋषी, (आत्मऋषी), परमहंस (परमात्मा) देवता, माणिक्यप्रभा. दोन दळे, दोन मात्रा. 'हिं क्षीं मातृका दोन्ही । जपु करी ॥

'पत्रीं पाच शते जपु । तेथ होय निक्षेपु । सहस्त्र येकु ॥' (बा.बो.२-४-९१) दोन घटिका साडे सेहेचाळीस पळे दहा अक्षरे दिनमान. 'संखिणी, पक्षिणी, पूषणी, सुप्राकर्म, अल्हादिनी, तमोदिनी, अश्विनी, व्यापिनी, अविद्या, मोहिनी, करमर्दिनी, मिथुनी, विकाशा... या श्वेत चंद्रकळा ॥ साम्यें अमृतकळा.....' 'कीर्ण, अकीर्ण, ज्वलिनी, दाहनी, दिप्तिनी, शोषनी, अविद्या, तेजप्रभा, शोकिनी, दीपिनी, दिनमणी, दहकिनी, या द्वादश रविकळा (वरद.५-१७४-१७७)

ज्ञान देह, अवस्था उन्मनी ।
शिवदेवता, माया शक्ती अनुसंधानी ।
चहूं वेद योगदर्शन क्रियायोगिनी । आकाशतत्त्व ॥

(वरद.५-१७२)

महावाक्य 'सोहं ब्रह्म' सोहं बीजमंत्र. चैतन्यकळा, तपोलोक, आनंददेह, ज्ञानवाणी.

हे उर्ध्व पीठ स्वर्गभुवन । तीजे कूट त्रितियस्थान ।
प्रसाद लिंग, माणिक्यतेज, गुरुदेवता, भाज क्रियाशक्ती ॥
येथ तत्त्व गगन । मी ब्रह्म इतुके ज्ञान ।
येथून पुढां अखंड मनन । अनुहात शब्द ॥

(बा.बो.२-४-९५-९९)

तिबेटी योगमार्गात आज्ञाचक्र स्वतंत्र मानीत नाहीत. सहस्त्रार चक्रात त्याचा अंतर्भाव करतात. अंतर्ज्ञानाचे केंद्र असेही त्याला संबोधतात. काही डॉक्टर लोक या चक्राचा पिट्इटरी ग्लॅंडशी (ग्रंथी) संबंध आहे, असे मानतात. आज्ञाचक्र सर्व योग्यांना सापडत नाही, तेव्हा वाचाशक्ती घेऊन येणारा प्राण एकदम काकीमुखाकडे वळतो. विशुद्ध चक्रातून एकदम सहस्त्रार चक्राकडे योगी जातात. म्हणून 'आज्ञाचक्र अति अवघड । ... मार्ग अतिगूढ लक्षेना ॥' कडकडीत वैराग्य आणि 'सोहं' चा जप यांपासून विचलित न होणाराच पुढे जातो. 'त्यासीच पवनजयो घडे । तोचि

आज्ञाचक्रामाजीं चढे ।' मात्र

जो कां ऋद्धिसिद्धिसी भुलला ।
'मी सिद्ध' ये श्लाघे आला ।
तो आज्ञाचक्रावरोनि चेवला । केल्या मुकला कष्टासी ॥

असा इषारा एकनाथांनी दिला आहे.
(बा.बो.२-४-९१-९९, वरद.५-१६७-१७७, ए.भा.१२-३४२-३६०)

इ

इडा-पिंगला : सुषुम्ना नाडीच्या डाव्या बाजूस इडा व उजवीकडे पिंगला. दोहोंच्या मधील ती सुषुम्ना अथवा ब्रह्मनाडी. कंठापर्यंत तिन्ही बरोबर असतात. पुढे सुषुम्ना वर मेंदूकडे जाते. इडा-पिंगला घशातून नासिकापुटाकडे जातात. इडा म्हणजे डाव्या नाकपुडीतील कर्मतंतु. तिला 'चंद्रनाडी' असेही म्हणतात. तिच्यातून शीतलता वाहाते. उजव्या नाकपुडीतून पिंगला नाडी उष्मा वाहवते म्हणून तिला अग्निनाडी किंवा 'सूर्यनाडी' असे संबोधतात. श्वास किंवा हवा ओढून आत घेणे व बाहेर सोडणे हे कार्य दोन्ही नाकपुड्यातून ह्या नाड्या करीत असतात. अंगात उष्णता वाढली तर इडा (चंद्रनाडी) चालू करावी. थंडी बाधली तर पिंगला (सूर्यनाडी) उपयोगात आणावी. हा रोगादिकांच्या परिहाराचा योगमार्गी उपाय आहे. यालाच सोमधारणा व अग्निधारणा म्हणतात.

देहीं शीतलता वाढल्या । तीस निवारी अग्निधारण ।
देहीं उष्मा वाढल्या पूर्ण । सोमधारण उच्छेदी ॥

(ए.भा.अ.२८-६००)

अष्टांगयोगातील 'प्राणायाम' या चौथ्या अंगाशी इडा-पिंगला या नाड्यांचा संबंध येतो. प्राणायाम करताना डावी नाकपुडी बंद करून उजवीने म्हणजे पिंगलेने श्वास आत घेतात व मग फक्त इडेने (डाव्या नाकपुडीने) तो सोडतात. मग इडेने श्वास घेऊन पिंगलेने तो सोडतात.

सर्वसंमत योगलक्षण । इडेने प्राण करावा पूर्ण ।
तो कुंभकें राखावा स्तंभून । करावें रेचन पिंगल्या ।

(ए.भा.१४-४२२)

श्वास नियंत्रणाच्या निरनिराळ्या पद्धती आहेत त्यांचा म्हणजे प्राणायामाचा स्वतंत्र अभ्यास वा सराव करावा लागतो. (ए.भा.१४-४१९-४२४)

इडा पिंगला व सुषुम्ना यांचा त्रिवेणी संगम भ्रुकुटीमध्यात आहे. 'हेचि त्रिस्थळी जननी । मोक्षरूपा ।' असे सांगून 'बालबोध' कार लिहितात-

इडा वामे मंदाकिनी । विष्णुदेव चंद्रवाहिनी ।
ते शक्ती नारायणी । चिदात्मक ।
पिंगळा दक्षिण नाडी यमुना । ब्रह्मतत्त्व सूर्यवाहना ।
ते ब्रह्माणि सगुणा । आनंदरूपा ॥

मधली सुषुम्ना ही सरस्वती असून ती अग्निवाहिनी ईश्वराची भवानी (माया) होय. (बा.बो.२-५-३८-४१)

इंद्रिये : ज्ञानेश्वरीच्या १३ व्या अध्यायातील क्षेत्रविचारामध्ये ज्ञानेश्वरांनी ३६ तत्त्वे सांगितली आहेत. (ज्ञाने.१३-७२-१२०) त्यामध्ये त्रिविध अहंकारांपासून निर्माण झालेल्या सांख्यांच्या २५ तत्त्वांचाही समावेश झाला आहे.

सात्त्विक अहंकारापासून ज्ञानशक्तीच्या आधाराने अंतःकरणपंचक निर्माण झाले असून त्यामध्ये मन हे आंतरइंद्रिय प्रमुख आहे. मन बुद्ध्यादी इंद्रियांना कर्ता, भोक्ता म्हटले जाते. रजोगुणापासून क्रियाशक्तीच्या द्वारा पंचदश तत्त्वे निर्माण होतात. त्यापैकी दहांची इंद्रियात गणना होते.

तरि श्रवण नयन । त्वचा घ्राण रसन ।
इयें जाणें ज्ञान । करणें पांचै ।

(ज्ञाने.१३-९८)

राजसें अहंकारें जनितु । जो श्रोत्रादी तत्त्वांचा सांघातु ।
तो साधन शब्दें विख्यातु । सकळविषयीं ॥

या साधनामध्येच 'वाचा पाणी आणि पाद । चौथे सिश्न पांचवे गुद ।' हे कर्मेंद्रियपंचकही येते.

(वि.सि.३-८०-८५)

तमोगुणांपासून द्रव्य शक्तीच्या आधाराने पंचमहाभूतें व पंचविषय निर्माण झाले.

तरी स्पर्शु आणि शब्दु । रूपरसगंधु ।

हा विषयों पंचविधु। ज्ञानेंद्रियांचा।

(ज्ञाने. १३-११७)

या पंचविषयांना भोग्य किंवा साध्य म्हणतात. या सर्वांच्या परस्परानुप्रवेशाने ज्ञानकर्म-व्यवहार सिद्ध होतो.

अन्तःकरण भोक्ता। इंद्रियांसीं भोगसाधनता।
पंच भूतांसिं भोग्यता। विषयरूपत्वें॥

(वि.सिं.३-८९)

एकेक भोक्ता (साधक) तिन्ही साधनांचा मिलाफ करून एका एका भूतात प्रविष्ट होतो. मूळ सूक्ष्म रूपात असलेली पंचमहाभूते अशा परस्परानुप्रवेशाने स्पष्टपणे व्यक्त होतात. या संबंधीचे कोष्टक विवेकसिंधूवरून पुढील प्रमाणे तयार करता येते.

सृष्टितत्त्वांचा परस्परानुप्रवेश

भोक्ता	आधारवायू	ज्ञानेंद्रियद्वार	कर्मेंद्रिय	गुण	महाभूत
अन्तःकरण	व्यान	श्रोत्र	वाचा	शब्द	आकाश
मन	समान	त्वचा	पाणी (हस्त)	स्पर्श	वायू
बुद्धी	उदान	चक्षु	पाद (पाय)	रूप	अग्नी
चित्त	प्राण	जिव्हा	सिश्न	रस	उदक
अहंकार	अपान	घ्राण	पायु	गंध	पृथ्वी

(वि.सिं ३-९१-९६)

सामान्यतः प्रत्येक इंद्रियाला त्याचा त्याचा बाह्य विषय प्रिय असतो.

या विषयांवांचूनि कांहीं। आणीक सर्वथा रम्य नाहीं।
ऐसा स्वभावोचि पाही। इंद्रियांचा॥

(ज्ञाने. २-१२०)

आणि जीव मनाच्या, पर्यायाने इंद्रियांच्या आधीन असल्याने हर्ष-शोक, द्वेषाद्वेष, संतोष-खेद, सुखदुःख इत्यादी द्वंद्वांच्या चक्रात सापडतो. या द्वंद्वात्मक भवचक्रातून सुटण्यासाठी विषयांचा संग सोडला पाहिजे. याकरिता इंद्रियांचे नियमन वा दमन करणे आवश्यक आहे. बाह्य इंद्रियांच्या धेंडांना विधी-निषेधाच्या दंडाने पिटून अधर्माकडे जाऊ द्यायचे नाही, ही काळजी 'दम' हा गुण घेतो. आंतर-इंद्रियांचा निग्रह 'शम' हा गुण करतो. जीवाला वैराग्यशील बनविण्यासाठी शमदमादी गुणांची आवश्यकता फार आहे. ते गुण जीवाच्या अंगी बाणावेत यांसाठी अहिंसादी यम-नियमांचे काटेकोर पालन करावे लागते. कारण एकनाथ सांगतात की —

जंव जंव विषयसेवन। तंव तंव वाढे विषयध्यान।
विषयध्यासें भवबंधन। सदृढ जाण उद्धवा॥

(ए.भा.२८-१६७)

सामान्यतः इंद्रियांची धाव विषयांकडे असते. म्हणून योगसाधनेच्या पूर्वतयारीसाठी अष्टांगसाधनांमध्ये यमनियमांचा प्रारंभीच अंतर्भाव करण्यात आला आहे. आसन-प्राणायाम यांच्या द्वारा इंद्रियांना विषय-निवृत्त करून अंतर्मुख करणे हे 'प्रत्याहार' साधनेचे महत्त्वाचे कार्य आहे. पण योगमार्ग इंद्रियांच्या दृष्टीने खडतर आहे.

इंद्रिये ज्याच्या स्वाधीन झाली तो स्थितप्रज्ञ झाला असे समजावे. (ज्ञाने.२-३५३) पण आत्मप्राप्ती झालेल्या पुरुषानेही सहज कौतुकाने एकदा जरी इंद्रियांचे लाड केले, तरी तो पुन्हा संसार-दुःखाने व्याप्त होतो. (ज्ञाने.२-३५०)

ये इंद्रियें जें जें म्हणती। तें तेंचि जे पुरुष करिती।
ते तरलेचि, न तरति। विषयसिंधु।

(ज्ञाने.२-३४८)

यासाठी योगमार्गी इंद्रियांचे दमन करू पाहातात पण—
'इंद्रियें कोंडिता न कोंडिती। विषय खंडिता न खंडिती।' म्हणून एकनाथ म्हणतात की, वेदांनी दमनापेक्षा नियमनाचा मध्यम प्रवृत्तीमार्ग सुचविला आहे. इंद्रियवृत्तींचे नियमन कसे करावे ? तर—

'वाचा' नेमावी माझेनि नामें।
'मन' नेमावे ध्यान संभ्रमें।
'प्राण' नेमावा प्राणायामें। 'इंद्रियें' दमें नेमावी।
'बुद्धी' नेमावी आत्मविवेकें।
'जीव' नेमावा परमात्मसुखें।
इतुकेनि तू आवश्यकें। होसी कौतुकें मद्रूप।

(ए.भा.१६-२९८-२९९)

दमनापेक्षा नियमन आणि त्याहीपेक्षा भक्तिमार्गीयांच्या भजनमार्गाचे अवलंबन हे अधिक फलदायी असे सुलभ साधन आहे. एकनाथ लिहितात—

इंद्रियें कोंडावीं न लगती। सहज राहे विषयस्थिती।
एवढें सामर्थ्य हरिभक्ती। जाण निश्चितीं नृपवर्या॥
योगी इंद्रियें कोंडिती। तीं भक्त लाविती भगवद्भक्तीं।
योगी विषय त्यागिती। ते भक्त अर्पिती भगवंतीं॥

(ए.भा.२-२९५,२९६)

विषयत्यागासाठी देहदंडनाचे दुःख भोगावे लागते, तसे

येथे नाही. उलट 'दारा, सुत, गृह, प्राण। करावे भगवंतासी अर्पण ॥'(ए.भा.२-२९९) याचेच नाव भजन. या अर्पणभक्तीमुळे भक्त अनायासे नित्यमुक्त होतो. (ए.भा.२९७)

'मनें' करावें हरीचें ध्यान।
'श्रवणे' करावें कीर्तीश्रवण।
'जिव्हेने' करावें नामस्मरण। 'हरिकीर्तन' अहर्निशं।
'करीं' करावे हरिपूजन। 'चरणीं' देवालयगमन।
'घ्राणी' तुलसी आमोदग्रहण। जिहीं हरिचरण पूजिले॥

(ए.भा.२-३०१-३०२)

अशा तऱ्हेने विषयांकडे जाऊ पाहणाऱ्या इंद्रियांना व मनाला ईश्वरभक्तीकडे वळविले की भक्तीची नि विरक्तीची दृढता होऊन जीव आत्मसुखात, आत्मानंदात रमू लागतो. जीवनाच्या आध्यात्मिक साफल्यासाठी सर्व इंद्रियांना हरिभक्तीकडे वळविले पाहिजे हीच मुख्य अट आहे.

इष्टापूर्त : (इष्ट + आ + पूर्त) इष्ट म्हणजे इच्छिलेले, शास्त्रांनी आवश्यक म्हणून सांगितलेले कर्म. उदा. यज्ञयागादि, स्नानसंध्यादि नित्य नैमित्तिक कर्मे. पूर्त म्हणजे पूरक व लोकोपयोगी कर्मे. विहिरी-तलाव, देवळे, धर्मशाळा इ. बांधणे. इष्ट आणि पूर्त ही कर्मांची विशेषणे असून इष्टापूर्त हा समाहार द्वंद्व समास आहे. आवश्यक व स्वेच्छेने-औदार्य भावनेने केलेली कामे असा त्यांचा अर्थ आहे.

करितां नाना योगयाग। वापी कूप तडाग।
श्रौतस्मार्त कर्मे चांग। मदर्पणें सांग जिहीं केली॥
... यापरी ज्यांस विषयविरक्ती।
तेही इष्टापूर्त जैं करिती।
योग याग त्याग जैं साधिती। माझी भक्ती तैं उपजे॥

(ए.भा.११-१५०५-१५१५)

ऐहिक व पारलौकिक (स्वर्गीय) भोगांसंबंधी ज्याचे ठिकाणी कंटाळा आहे, 'तेथ जाण रहिवासु। ज्ञानाचा तूं॥' असा विषयविरागी पुरुषही सकाम पुरुषाप्रमाणें 'इष्टापूर्त कर्मे' करतो पण केल्याचा फुंज (अहंकार) धरीत नाही'. या ज्ञान-लक्षणांत ज्ञानेश्वरांनी प्रस्तुत संज्ञा योजिली आहे.

आणि सचाडाचिये परी। इष्टापूर्ते करी।
परी केलेपण शरीरीं। वसो नेदी॥

(ज्ञाने.१३-५२४)

ई

ईश्वर :महानुभाव मताप्रमाणे परमेश्वर हा नित्य व स्वतंत्र असून मायेच्या पलीकडे ब्रह्म व त्यापलीकडे ईश्वर आणि हे तिन्ही अंश मिळून परमेश्वर होतो, असे मानले जाते. वेदान्त तत्त्वज्ञानाने ईश्वराला ब्रह्माच्या तुलनेने दुय्यम स्थान दिले आहे. ब्रह्म हेच एकमेव असे सत् तत्त्व आहे. ईश्वर हा देखील मायाजनित आहे. परब्रह्मावर अधिष्ठित अशा मायेच्या पोटी जीव, ईश्वर आणि जगत् यांची निर्मिती आभासरूपाने होत असते, असे अद्वैत वेदान्ताचे म्हणणे आहे.(पाहा : अध्यास) मायेच्या गुणत्रयापासून उत्पन्न झालेली तीन दैवते म्हणजे ब्रह्मा, विष्णु, महेश्वर ही दैवते सृष्टीची उत्पत्ती, सृष्टीची धारणा आणि सृष्टीचा संहार ही कार्ये पार पाडतात; असे सन्तपरंपरा सांगते. 'ते श्रीप्रभूचेचि अवतारू। तथापि ते आज्ञाधारू। तया परेशाचे॥' या तीन देवतांच्या वर परेश किंवा ईश्वर याचे स्थान आहे.

आहो समस्ते मायेतें। सगुण ब्रह्मचि चेष्टवितें।
म्हणौनु सर्वेश्वरू आणीकातें। म्हणौचि नये।

(वि.सिं.३-६६)

मायोपाधिक ब्रह्म म्हणजे सगुण ब्रह्म. ह्यालाच परमपुरुष, परमात्मा, परमेश्वर म्हणावयाचे. जगाचा निर्माता व जगाचा नियंता, जगाचा संहारकर्ता ईश्वरच होय.

(वि.सिं.३-४९-५१)

इच्छादि शक्तीचक्राचा नियंता।
जो सृष्टी स्थिती संहारकर्ता।
षड्गुणैश्वर्याचा अधिष्ठिता। तो ईश्वरू जाणावा।

(वि.सिं.५-२८)

हा स्वयंज्योती परमात्मा ज्ञानविग्रही असल्याने आपल्या मूळ रूपाला कधीच विसरत नाही. मायेला कार्यप्रवृत्त वा निवृत्त करण्यास हा एकच समर्थ आहे. त्या सर्वेश्वराने

'सृष्टी होवो' या इच्छेने मायेकडे पाहिले आणि महत् तत्त्वाला मायेने जन्म दिला. गुणक्षोभिणी मायेला ईश्वराचे अधिष्ठान लाभताच तिने त्रिविध अहंकार निर्माण केले. त्यांच्यातूनच ज्ञान, क्रिया, आणि द्रव्य या शक्ती प्रकट होऊन पंचमहाभूते, पंचविषय, दशेंद्रिय आणि अंत:करण-पंचक अशी २५ तत्त्वे 'तन्मात्र' रूपाने निर्माण झाली. त्यांच्या परस्परप्रवेशाने सृष्टीचा विस्तार झाला. हा ईश्वरी इच्छेचा विलास म्हणजेच मायाविकास होय. (वि.सिं.३-५९-१००) जीव आणि ईश्वर या दोहोंचेही ब्रह्माशी ऐक्य असले तरी या दोघात अनेक बाबतीत भेद आहे. ईश्वर एकच. जीव मात्र अनेक.

जीव हीन दीन अज्ञान । ईश्वर समर्थ सर्वज्ञ ।
जीवास दृढ कर्मबंधन । ईश्वर तो जाण निष्कर्म ।

(ए.भा. २२-१०२)

संसार वृक्षावरील दोन पक्षी म्हणजे जीव आणि ईश्वर होत. हे जीवशिव एकत्रपणे खेळीमेळीने कसे नांदतात, हे सांगून एकनाथांनी जीवाची ईश्वराधीनता वर्णन केली आहे.

जीवु इच्छी जें जें कांहीं ।... ईश्वर पुरवी सर्वहीं ।
नवल सख्यत्वाची परी । ईश्वरू जैसे जैसे प्रेरी ।
जीवु तैसे तैसे करी ।...
जीवु अत्यंत अडलेपणें । ईश्वरासी धांव धांव म्हणे ।
तो तत्काळ पावे धांवणें । करी सोडवणे जीवाचें ।

(ए.भा.११-१६७-७२)

या कल्पनेवरच भक्तिमार्गाची उभारणी झाली आहे. भक्तचरित्रे व अवतारकथा ही या कल्पनेचाच विस्तार होत. संसारवृक्षाची कर्मफळं सेवन करणारा जीव व्यथादायक अशा बंधनात सापडतो म्हणून त्याला ईश्वराला शरण जावे लागते. शरण आलेल्या जीवांना परमेश्वर बंधमुक्त करतो. महानुभाव मताप्रमाणे 'जीवोद्धरण' हे परमेश्वराचे व्यसनच आहे. ज्ञानेश्वरांचा श्रीकृष्णही असेच उद्गार काढतो.

तेयाचें आम्हा व्यसन । ते आमुचे निधि निधान ।
किंबहुना समाधान । ते मिळती तै ।

(ज्ञाने.१२-२३७)

'तेवेळी आपुल्याचेनि कैवारें । मी साकार होऊनि अवतरे ।' असे श्रीकृष्ण सांगतो. तेव्हां ती वेळ कोणती तर 'जे वेळीं धर्मातें अभिभवी । अधर्मु हा ।।' (ज्ञाने.४-५०) 'अधर्माला पायबंद घालून धर्माची नीतीशी सांगड घालून भक्तकैवारी परमेश्वर सज्जनांकरवी सुखाची गुढी उभारतो आणि साधूंचा गेलेला मान त्यांना परत मिळवून देतो.' या आश्वासनातून परमेश्वराची भक्तप्रियताच दिसून येते. भक्त हे परमेश्वराला जीवाइतके प्यार असतात. तो (भक्त) जणू काही वल्लभा आणि हा तिचा कांत असे भक्तप्रेम परमेश्वराच्या ठिकाणी असते. (ज्ञाने. १२-१५६-१५७) त्यापोटी भक्तासाठी कोणतेही क्षुद्र काम करायला भगवंत तयार होतो. या संदर्भात ज्ञानेश्वर लिहितात—

देखा नवल प्रभूचें । अद्भुत प्रेम भक्तांचे ।
जें सारथ्य पार्थाचे । करितु असे ।।

(ज्ञाने.१-१४२)

म्हणूनच ईश्वराला भक्तवत्सल, भक्तकनवाळू म्हटले जाते. भक्तिमार्गानेच ब्रह्माला सगुण, साकार बनवून ईश्वर रूप घ्यायला लावले आहे.

'रूप नाही रेखा जयासि आकार ।
आम्ही तो साकार भक्तीं केला ।।'

(तु.गा.२६१-३)

भक्तिमार्गाच्या गौरवासाठीच ईश्वराच्या अवतार कल्पनेचा जन्म झाला आहे. तत्त्वत: देव आणि भक्त परब्रह्मरूपात एकरूपच असतात. गीतेने १५ व्या अध्यायात क्षर, अक्षर आणि पुरुषोत्तम अशा तीन पुरुषांची जी कल्पना मांडली आहे, तिचा संबंध ईश्वर कल्पनेशी आहे. त्रिगुणात्मक प्रकृती ती क्षर (विनाशी), त्या प्रकृतीच्या पाशाने बांधला गेलेला जीव (म्हणजेच जीवात्मा) तो क्षर पुरुष, मायोपाधिक चैतन्य तो अक्षर पुरुष आणि निरुपाधिक चैतन्य तो 'उत्तम पुरुष' ही पूर्वसूरींचीच कल्पना ज्ञानेश्वरांना मान्य झालेली दिसते. (ज्ञाने.अ.१५) तीन पुरुषांसंबंधी वामनपंडितांची मांडणी याहून वेगळी आहे. पंधराव्या अध्यायाच्या १८ व्या श्लोकात 'मी क्षराहून अतीत व अक्षराहूनही उत्तम आहे म्हणून मला वेदांनी पुरुषोत्तम म्हटले आहे.' असे भगवंतानी म्हटल्याचे गीता सांगते, त्यावर वामनपंडितांनी लिहिले आहे.

मी अधिष्ठान, जड विवर्त । ते क्षर, त्याहूनी अतीत ।
आणि अक्षर माझा अंश मीच निश्चित ।।
तथापि त्या बद्धाहूनी नित्युमक्त उत्तम मी ।।

(य.दी.१५-१००९)

या अशा उत्तम पुरुषाला वामपंडितांनी 'मायोपाधीने

युक्त असे सगुण ब्रह्म' म्हणजेच पुरुषोत्तम (ईश्वर) असे म्हटले आहे. विवेकसिंधूकार, 'मायोपाधी शिवु' असे ज्याला म्हणतात त्यालाच वामनपंडितांनी 'ईश्वर वा पुरुषोत्तम' म्हटले आहे.

'तो उपाधिसहित ईश्वर। तो उत्तम पुरुष पंचदशी वर्णिजेल।'(य.दी.४-७३१) गीतेने 'सगुण' असा उल्लेख येथे केलेला नाही. वामनपंडित मात्र आवर्जून ईश्वराची गाठ सगुणत्वाशी घालतात. 'यज्ञ तो विष्णु सगुणब्रह्म' (य.दी.३.१४७) आपली सर्व कर्मे ईश्वराला म्हणजेच सगुण ब्रह्माला अर्पण करायची असतात; कारण तोच विद्येचा नि मोक्षाचा दाता आहे. निर्गुण ब्रह्म हे केवळ अधिष्ठानरूप असून विद्या-अविद्या दोहींचे ते प्रकाशक आहे. त्याच्या ठिकाणी अनादी मायेचा प्रादुर्भाव झाला की ते सगुण होते. हे सगुण ब्रह्मच ईश्वर होय. तेच जीवांच्या उद्धारार्थ अवतार धारण करते. (य.दी.४-९९-१००) वामनपंडितांच्या मताने गीतेने या सगुण ब्रह्मात्वेच महात्म्य सर्वत्र गायिले आहे. इतर संतांनाही गीता ही भक्तीमार्गाचीच प्रवक्ती वाटते. संतांचा ईश्वर हे सगुण, निर्गुण व दोन्ही विलक्षण असे तत्त्व आहे. भक्तीची सोय सगुणतेशिवाय होत नाही, या भूमिकेतून भक्तभावनेच्या दृष्टीने एकाच ईश्वराची अनेक नामरूपे आणि त्यानुसार विविध उपासना-प्रणाली रूढ झाल्या. पण ही ईश्वराची अनेकता नसून नामरूपात्मक विविधता आहे; म्हणजेच हा अनेकेश्वरवाद किंवा अनेक दैवतवाद नसून अद्वैताधिष्ठित सर्वेश्वरवाद आहे. त्यामागे एकोऽहं असे ब्रह्मवादाचे अधिष्ठान आहे.

ईश्वरप्रणिधान : अष्टांगयोगातील दुसरे अंग पंचनियमांचे. त्यामध्ये ईश्वरभक्ती या अर्थाने 'ईश्वरप्रणिधान' ही संज्ञा पाचवा नियम (समाधिपाद सूत्र २३) म्हणून सांगितली आहे. प्रणिधान म्हणजे चित्ताची एकाग्रता. ईश्वराच्या ठिकाणी साऱ्या चित्तवृत्ती केंद्रित करणे म्हणजेच ईश्वराविषयी उत्कट भक्ती असणे. चित्तशुद्धी हा योगसिद्धीचा पाया आहे. त्यासाठी अहिंसा, ब्रह्मचर्यादी यमांचे पालन करणे जसे आवश्यक आहे, त्याचप्रमाणे शौचतपादी नियमांचे आचरणही इष्ट आहे. ईश्वरप्रणिधान हा यमनियमांचा गाभा आहे. भगवंताच्या आराधनेनेच योगमार्गातील विघ्नांचा प्रतिकार करता येतो. षडांग योगाच्या साधनेने परमपदाला पोचलेले विमुक्त योगी देखील ईश्वरश्रद्धेच्या अभावी भ्रष्ट होतात.

योगदर्शनात 'ईश्वराचा वाचक प्रणव (ॐ) आहे,' असे सूत्र आहे. (समाधिपाद सूत्र २७-२८). त्या ओंकाराचा वैखरी वाणीने दीर्घ उच्चार करावा. श्रवणद्वारा त्याशी अनुसंधान साधावे आणि मनाने तदर्थभावना - म्हणजे 'तो व मी एकच आहोत,' अशी भावना दृढ करीत जावी, म्हणजे त्या योगसाधकाला ईशकृपेचे बळ लाभून निर्विघ्नपणे निर्विकल्प समाधीद्वारा आत्मसाक्षात्कार साधता येतो.

मुळात निर्विकल्प समाधीसिद्धीचा योगमार्ग हा निर्गुणोपासनेचा खडतर मार्ग आहे. ज्ञानेश्वरीच्या १२ व्या अध्यायात ज्ञानेश्वरांनी ह्या खडतरपणाचे वर्णन चांगल्या प्रकारे केले आहे. (पाहा-१२-४०-७४). त्यातील व्याधी, चित्ताची अकर्मण्यता, संशयवृत्ती, प्रमाद, आळस, अविरती, भ्रांतिदर्शन इत्यादी अडथळे दूर व्हावेत यासाठी जप आणि आत्मज्ञान यांच्या द्वारा केलेल्या प्रणिधानाचा फार मोठा उपयोग होतो. पुरुषप्रयत्नाला ईशकृपेची जोड मिळवून देणारा हा सगुणोपासनेचा मार्ग 'सेश्वर सांख्य' म्हणून ओळखल्या जाणाऱ्या योगदर्शनकारांनाही मान्य आहे असे दिसते.

ईषणात्रय : (पाहा : एषणात्रय)

उ

उडिड्याण बंध : ओढियाण, वोडियाण, उडिड्यान असेही या बंधाचे नाव लिहिले जाते. अनाहत चक्रात अडकून पडलेली प्राणशक्ती या बंधामुळे सुषुम्ना पोकळीत शिरते. पद्मासनात वा सिध्दासनात ताठ बसून हाताचे तळवे गुडघ्यावर दाबून पोट भकाळीस नेले की 'ओढियाण' बंध होतो. या बंधाचे वेळी बेंबी वर फुगते, पोट सपाट होते, हृदयकमळ आत पसरते. स्वाधिष्ठान चक्राच्या वरच्या भागात, बेंबीच्या खाली जो आकार येतो त्याला 'वोडियाण'

बंध म्हणतात.

नाभी वरि पोखे। ऊदर हें थोकें। आंतरी फाके।
हृदयकोश।
स्वाधिष्ठानावरिली काठीं। नाभिस्थाना तळवटीं॥
बंधु पडे किरीटी। ॐ डियाणू तो॥

(ज्ञाने. ६-२०९,२१०)

उद्धरण : (महानुभाव मत) उद्धरण म्हणजे बाहेर काढणे, सोडविणे, उद्धार करणे. भक्तिमार्गीयांच्या दृष्टीने परमेश्वर त्यांचा उद्धारकर्ता असतो. कृष्णावतार म्हणून मानल्या गेलेल्या श्रीचक्रधरस्वामींबद्दल अशीच भावना महानुभाव पंथियांची आहे. या संदर्भात चक्रधरोक्त सूत्रपाठातील नववे प्रकरण 'उद्धरण' त्याचा हवाला देता येईल. त्यातील अनेक सूत्रे भक्तजनांच्या उद्धारासंबंधीची आहेत. 'सृष्टीमध्ये परमेश्वरू अवतरेति ॥ मनुष्यवेष धारिए होति ॥' अशी या प्रकरणाची सुरुवात असून 'यापरी परमेश्वरू श्रीचक्रधरू जीवांते उद्धरीती ॥६६॥ या सूत्राने त्याचा शेवट होतो. जीव-ईश्वर, ज्ञान, कर्म, भक्ती, माया इत्यादी संबंधी वेगवेगळी वचने यामध्ये समाविष्ट झाली आहेत. तरीपण ईश्वर आणि भक्त यांच्या संबंधावर या प्रकरणात विशेष भर दिसतो. 'ज्ञानापरसी प्रेम (भक्ती) उत्तम' असे चक्रधर-वचन प्रसिद्ध आहे.

कोणाकोणाला काही काही छंद असतात. चक्रधर म्हणतात, 'एथ जीव उद्धरीजेती हेंचि व्येसनु :' (वि. ११८) परमेश्वर आणि जीव यांच्यात स्वामीभृत्य संबंध अनादीचा आहे. (वि. १२४) 'बाई: भक्ताची थोरी देवोचि जाणे :' (वि. १३७). जीवाने परमेश्वराला अनुसरताना 'स्वदेश, ग्राम, संबंधी या साऱ्यांचा त्याग करावा' (आ.१) आणि 'चित्त : वित्त: काया इए तिन्ही : परमेश्वरासी अर्पावी :' (आ.मा.२१८) 'धड तुटलेयां हीं जीवें परमेश्वरातें न सोडावे : (आ.७५) जन्मजीवित परमेश्वरा देयावें ॥ (आ. ६८) असे झाले की 'जीवां ज्ञानपर्यंत आपुला संबंधु देति : ॥ (उद्धरण १२) (जीव) 'अनुसरौनि प्रणिधान करी : या परी योग्य होए : तेयासी परमेश्वरू सत्ताज्ञान-दान करिती : (उद्धरण २९) 'सत्ताज्ञानीविकार सृष्टी : कर्मसृष्टी: आधीना होती :' दैव त्याच्या मार्गात विघ्ने उत्पन्न करते. ब्रह्मादी देवता त्याला आपले पद देऊ पाहतात. अष्ट भैरव त्याला घाबरवू पाहतात. 'ब्रह्मतुल्य आनंद विघ्नत्वें प्रकटति' (उद्धरण ४०) 'परि तो जैसा तैसाचि राही : मग तो विद्ये अधीन होए :॥४१॥ यापरी योग्य होए : तेयासी परमेश्वरू ज्ञान-दान करीती ॥४२॥ सामान्वज्ञानी कर्मसृष्टी वेगळा होऊन दैव सृष्टी अधीना होती ॥४३॥ ज्याच्या कर्माचे-मळाचे अशेष क्षाळण होई. तेयासी परमेश्वरू विशेष ज्ञानी करीती :॥४७॥ मग तो दैवसृष्टी वेगळा होऊन त्याला सर्व शक्ती आधीना होती ॥४८॥ माया कौपौनि उदासीन होए ॥४९॥ मग परमेश्वरू तेयासी कृपा करीती ॥५३॥ अनादी अविद्या छेदु करीती : ॥५४॥ मग अन्यथाज्ञान, आद्यमळ व जीवत्व यांची त्रुटी होए ॥५५॥ यापरी परमेश्वरू त्याला मायापार करीती ॥५७॥ मग परमेश्वरू भक्तांसि : आपली अनुभूति : रति देती ॥५९॥ ज्ञानियासि पाठीसी घालिती ॥६२॥ भक्तासि आपणपें समोर देती-पोटी धरिती : ॥६०॥

प्रेममार्गाने, भक्तीने परमेश्वराकडे जाणारांना चक्रधरू परमेश्वरू आपली आवड म्हणजे भक्ती देतो. ज्ञानीयांना मोक्ष देतो तर भक्तांना आपली प्रीती देतो. 'यापरी परमेश्वरू श्रीचक्रधरू जीवांतें उद्धरिती :॥ (उद्धरण ६६)

संसारसागरात गटांगळ्या खाणाऱ्या भक्तांच्या सहाय्याला जाऊन तो त्यांना त्यातून वर काढतो. या प्रसंगाचे दृश्यचित्र ज्ञानेश्वरीच्या १२ व्या अध्यायात ज्ञानेश्वरांनी सुंदरपणे रेखाटले आहे. 'तेषामहं समुद्धर्ता मृत्युसंसारसागरात्' या श्लोकावरील भाष्य पाहावे. (ज्ञाने. १२-८७-९४). मूर्तीचा मेळावा, सहस्त्रनामाच्या नावा, ध्यानाचा दोर, प्रेमभक्तीची पेटी इत्यादी साधने घेऊन 'त्यांचिया गांवा। धावतु आलो। 'संसारीं तारू जाहलों। 'मग आणिले तटीं। सायुज्याचां॥ असे स्वत: श्रीकृष्ण वर्णन करीत आहे. शेवटी 'म्हणोनी गा भक्तां। नाहीं एकही चिंता। तयातें समुद्धर्ता। आथि मी सदा॥' असे आश्वासन भगवंतांनी दिले आहे. अर्थात त्यासाठी भक्तांनीही आपले कायिक, वाचिक, मानसिक भाव माझ्या ठिकाणी समर्पित करायावाला हवेत. ज्यांनी 'भोग मोक्ष बापुडीं। त्यजिली कुळें। (१२-८१) आणि जे 'मत्पर झाले' 'तयांचें कायि एक सांगे। जें सर्व मी करीं॥' एवढा भरीभार भगवंत घेतो म्हणून तो उद्धारकर्ता ठरतो.

उन्मनी : वेदान्त शास्त्राने पिंडीचे देहचतुष्टय सांगताना

चार देहांच्या चार अवस्था सांगितल्या आहेत. विवेकसिंधूकारांनी तुर्य (तुरीय) या महाकारणदेहाच्या अवस्थेपलीकडील 'उन्मनी' नामक पाचवी अवस्था मानली आहे. तिला ते तुर्येची परिणती किंवा तिची परिपक्वावस्था म्हणतात.

आवस्था पंचमी नास्ती । यैसें बोले वेदश्रुती ।
म्हणौनि तुर्याची परिणती । उन्मनी गा ॥

(वि.सिं.६-९१)

निंबोळ्या पिकण्यापूर्वी कडवट लागतात, त्या पिकल्या की गोड लागतात. शुद्ध वासनामय तुर्यावस्था ही काहीशी कडवट असली तरी वासनारहित वा मनोवृत्तीरहित अशी तुर्येच्या पुढली 'उन्मनी अवस्था' ही पिकलेल्या निंबोळ्या प्रमाणे मधुर असते. साखर पाण्यात विरते पण तिची मधुरता पाण्यामध्ये उरतेच 'तैसी तुर्या स्वस्वरूपीं मुरे । ते उन्मनी गा ।' (वि.सिं.६-८८-९०)

एकनाथांनी विज्ञान म्हणजे आत्मानुभव याचे लक्षण सांगताना 'संसार ही मायिक रचना आहे' हे सत्य कळल्यावर 'मन आपल्या मनपणालाच लाजे' 'विज्ञान' जाणा त्या नाव ॥' (ए.भा.३०-३९१) असे म्हटले आहे. मनरहित (संकल्पविकल्परहित) अवस्था म्हणजे उन्मनी अवस्था होय, असे त्यांना येथे म्हणावयाचे आहे. एकनाथी भागवताच्या पहिल्या अध्यायात संतस्तवन करताना त्यांनी 'उन्मनी' अवस्थेचा उल्लेख केला आहे.

स्वप्न जागृती जाणता गेली ।
सुषुप्ति साक्षीत्वेंसी बुडाली ।
उन्मनीही वेडावली । तुर्या ठेली तटस्थ ।

(ए.भा.१-५२)

ज्ञानेश्वरांनी बाराव्या अध्यायात 'साच लटिके दोन्ही । बोलोनि न बोले, जाहला मौनी ।' असे आपल्या प्रिय भक्ताचे वर्णन करून 'जे भोगिता उन्मनी आरायेना ।' असा उन्मनी अवस्थेचा उल्लेख केला आहे. चौदाव्या अध्यायात तमोगुणी माणसाच्या अतिरेकी अवस्थेचे वर्णन आले आहे. 'मदिरा न घेता डुले । सन्निपातेवीण बरळे ।... चित्त तरी गेले आहे । परी उन्मनी ते नोहे ॥' असे ज्ञानेश्वर वर्णन करतात. यावरून उन्मनी म्हणजे 'मनरहित उन्मादावस्था' असा अर्थ त्यांना अभिप्रेत दिसतो. आत्यंतिक भक्तीची परम अवस्था म्हणजे उन्मनी.

आत्मनिवेदन भक्तीने प्राप्त होणारी विदेहावस्था म्हणजेच आत्मानुभव किंवा विज्ञान होय. त्यालाच रामदास 'उन्मनी' अवस्था म्हणतात.

शुद्ध सार श्रवण । शुद्ध प्रत्ययाचे मनन ।
विज्ञानी पावता उन्मन । सहजचि होतें ॥

(दा.बो.२०-१०-२५)

अर्पणभक्तीच्या वर्णनात 'जागृती सुषुप्ती स्वप्न । तिहीं अवस्था होय भजन ।' त्यामुळे 'मना होय समाधान' असे सांगून 'तुर्या साक्षी उन्मनी । याही लाविल्या भगवत् भजनीं । ' असे एकनाथ म्हणतात. याचा अर्थ हा की भक्तीचे अखंड अनुसंधान राखल्यामुळे 'संकल्प विकल्प । अवघे जाहले भगवत्रूप ।' आणि 'ध्येय-ध्याता-ध्यान समरसें भजे' अशी उन्मनी स्थिती प्राप्त होते, हीच साक्षात्कार अवस्था होय.

(पाहा : साक्षात्कार)

उपमान : नैयायिकांनी मान्य केलेले उपमान हे तिसरे प्रमाण होय. संज्ञासंज्ञी संबंधाचे ज्ञान करून देणे, हे उपमानाचे काम आहे, असे नैयायिक मानतात पण त्यापेक्षा 'उपमानाने सादृश्य ज्ञान होते' ही पूर्वमीमांसकांची कल्पना अधिक मान्यता पावली आहे. 'मा' म्हणजे मोजणे. 'उप' म्हणजे जवळ जाऊन. परब्रह्मासारखी वस्तू इंद्रिय प्रत्यक्ष वा मानस प्रत्यक्ष नसल्याने प्रत्यक्ष व अनुमान या प्रमाणाने त्याची सिद्धी करता येत नाही. 'शब्द' प्रमाणावरच भिस्त ठेवावी लागते. या अलौकिक प्रत्यक्षाचे आकलन शब्दाच्या द्वारा करताना त्या वस्तूच्या जवळ जितके जाता येईल तितके जावे, या हेतूने उपमान प्रमाणाचा आधार घेतला जातो. सादृश्यावर आधारलेल्या या उपमान प्रमाणावरच अलंकारिकांनी उपमादृष्टांतादी साम्याधिष्ठित अलंकार उभारले आहेत. ज्ञानेश्वरादी संतांनी ज्ञानेश्वरी, अमृतानुभव, एकनाथी भागवत, उद्धवगीता इत्यादी ग्रंथांमध्ये अव्यक्त विषयाच्या स्पष्टीकरणासाठी उपमा, दृष्टांतांच्या माळाच्या माळा गुंफलेल्या दिसतात. याचा हेतू हाच असावा की, प्रत्यक्ष व अनुमान या प्रमाणांनी जे साधत नाही, ते उपमान प्रमाणाने साधावे. एकेक उपमा व दृष्टान्त त्यांच्या एकदेशीपणामुळे स्वरूपनिर्णयाला अपुरे पडतात. म्हणून लागोपाठ योजलेल्या चार सहा उपमादृष्टांतांच्या आधाराने

सर्व बाजूंनी वर्ण्य वस्तूजवळ नेण्याचा प्रयत्न करावा लागतो. ज्ञानेश्वरीच्या बाबतीत तरी हा प्रयत्न चांगलाच यशस्वी झाला आहे, असे खात्रीने म्हणता येईल. उदाहरणार्थ—(ज्ञाने. १२-२५)

पै जे वानी इयेया तुकां । ते चि वेगळीया वाला येका ।
म्हणौनि येकदेशी या व्यापका । पाडु नेदरवें ॥

व्यक्ताव्यक्त रूपाच्या उपासनेत तसा काही भेद करू नये, हा विचार सांगताना 'कसाच्या दृष्टीने सोन्याची लगड व बालभर सोने दोन्ही सारखेंच नाही काय ?' हा दृष्टान्त दिला आहे. गुणदृष्ट्या कस सारखाच असला तरी परिमाणदृष्ट्या लगडीपेक्षा बालभर सोने याचे मूल्य कमीच ठरते. त्यामुळे ह्या दृष्टान्तातील ही उणीव भरून काढण्यासाठी लगेच अमृताचा दृष्टान्त ज्ञानेश्वर देतात.

अमृतांचां सागरीं । जे लाभे सामर्थ्याची थोरी ।
तेचि दे अमृतलहरी ।चुळीं घेतलीया ।

(ज्ञाने. १२-२६)

या ठिकाणी आकारमान पहिल्या दृष्टान्ताप्रमाणेच विषम असले तरी अमरत्व प्राप्त करून देण्याचे सामर्थ्य या दृष्टीने सागर व चूळ दोहोंचे मूल्य सारखेच होय. व्यक्तोपासना आणि अव्यक्तोपासना या दोहोंमधे फलप्राप्तीच्या दृष्टीने कमीअधिक काही नाही, हे पटवून देण्याच्या दृष्टीने हे दोन दृष्टान्त ज्ञानेश्वरांनी दिले आहेत, ते परस्परपूरक ठरतात, हे निर्विवाद.

तसेच, ज्ञानेश्वरीच्या बाराव्या अध्यायात भक्त लक्षणे सांगताना विविध गुणांसाठी अनेक उपमाने ज्ञानेश्वरांनी योजिली आहेत. वसुधा, तोय, सागर, शरीर आणि अवयव, काशीक्षेत्र, गंगानदी, हिमालय पर्वत, सूर्य, आकाश, दीप, वृक्ष, ऋतू, मेरू, चंद्रिका, वायू इत्यादी उपमानांच्या मदतीने कधी उपमा, कधी दृष्टान्त, कोठे व्यतिरेक, यासारखे अलंकार योजून भक्तश्रेष्ठाच्या व्यक्तिमत्वाजवळ सर्व बाजूने वाचकांना नेण्याचा प्रयत्न ज्ञानेश्वरांनी केला आहे. ज्ञानेश्वरी शैलीचा हा कित्ता भास्कर, नरेंद्र, एकनाथ यासारख्या कवींनीही मनोभावे गिरवलेला त्यांच्या त्यांच्या ग्रंथातून दिसून येतो.

उमपा-दृष्टान्ताच्या एकदेशीपणाबाबत रामदास स्पष्टच म्हणतात-'दृष्टान्त तितुका एक देशी। देणे लागे कळायासीं।' म्हणूनच रामदासही एका सिद्धान्तासाठी अनेक दाखले देतात:-

दोरीकरितां भुजंग । जळा करिता तरंग ।
मार्तंडा करिता चांग । मृगजळ वाहे ॥
कल्पनेकरितां स्वप्न दिसे । शिंपी करिता रुपें भासे ।
आता असो हे दृष्टान्त । अद्वैतास कैचें द्वैत ।...

(दा.बो. ८-३-२-७)

असे म्हणून रामदास शेवटी 'दृश्याकरिता अदृश्य दिसे।... अदृश्यास (ब्रह्मास)उपमा नसे। म्हणोनि निरूपम।' असा निष्कर्ष काढतात. ब्रह्म-स्वरूप वर्णनाला उपमान प्रमाणही अपुरे पडते हाच याचा भावार्थ.

उपरती : साधनचतुष्टयाच्या शमादिषट्काात उपरतीचा अंतर्भाव केला गेला आहे. विवेकामुळे वैराग्य प्राप्त होऊन गृहादिकांचा विधीपूर्वक त्याग म्हणजे सर्वसंगपरित्याग करणे याचे नाव उपरती. भोगाविषयीची अनिच्छा म्हणजे वैराग्य. त्या वैराग्याला बळकटी आणण्यासाठी शमदमतितिक्षा यांच्याबरोबर 'उपरती' ची कृती उपकारक ठरते. रती म्हणजे प्रीती, आसक्ती. संसारसुखाबद्दलची आसक्ती कमी होऊन सर्वसंगपरित्यागाला आवश्यक असणारी मन:स्थिती म्हणजे उपरती होय. उपरतीचे पर्यवसान अखेर मन:शांतीत होते.

वर्णाश्रम कुळजाती । जीवशिवादि पदस्थिती ।
यांची स्फुरेना अहंकृती । या नांव 'उपरती' उद्धवा ॥

(ए.भा. ७-३०७)

ऐहिक-पारलौकिक सुखांबद्दल निरिच्छता प्राप्त झाल्याने नित्य निष्काम झालेला साधक परमानंदात रमून जातो. 'पावले उपरम' येणें योगें ॥'

(ए.भा.२८-३०७-३०९)

इंद्रियांच्या नियमनाने चित्ताला उपरती होऊन शांती मिळते. (ए.भा.७-९०) विषयवासना सोडून देऊन इंद्रिये हरीचरणी लागली की, इंद्रियांना उपरम म्हणजे शांती मिळू शकेल, असे भक्तिमार्गी मानतात. आपल्या मनोवृत्ती आत्मरत झाल्या की पाहता पाहता संसारजाताचा विसर पडतो. ईश्वरगुणानुवाद करता करता चित्ताला उपरती होऊन ते ईश्वराच्या गुणामध्ये तल्लीन होते. (ज्ञाने. २-१७२,१७३) उपरती ही विरक्तीची सुरुवात असून तिची अखेर मन:शांतीत होते, असे म्हणता येईल.

उपाधी : उपाधी या संज्ञेचा व्यावहारिक अर्थ त्रास, पीडा, दु:ख असा आहे. रामदासांनी दासबोधामध्ये प्रापंचिक गोष्टींबद्दल लिहिताना अनेकदा या अर्थाने उपाधी या शब्दाचा उपयोग केलेला आढळतो. उदाहरणार्थ-

उपाधींत सांपडो नये। उपाधीस कंटाळो नये
उपाधीपासून सुटला। तो निस्पृहपणे बळावला।

(दा.बो.१९-१०-२०, २४)

दासबोधाचा दशक १९ समास ८ याचे नावच 'उपाधिलक्षण-निरूपण' असे आहे. यामध्ये उपाधी म्हणजे जंजाळ असाही अर्थ केलेला दिसतो.

ज्यासी उपाधी आवरेना। तेणें उपाधी वाढवावी ना।
जो उपाधीस कंटाळला। तो निवांत होऊनि बैसला।
आटोपेना तो गलबला। कासयासी।

(दा.बो.१९-८-१९,२८)

याच व्यावहारिक अर्थावरून मायेचा पसारा असा अर्थ आध्यात्मिक क्षेत्रातही या शब्दाला प्राप्त झालेला दिसतो.

मायोपाधि जगडंबर। आहे सर्वही साचार।
ऐसा विपरीत विचार। कोठेंचि नाहीं॥
म्हणोनि जग मिथ्या साच आत्मा।
सर्वांपर जो परमात्मा।
अंतर्बाह्य अंतरात्मा। व्यापूनि असे।

(दा.बो.८-१-४३,४४)

मायारूप उपाधीने (उपसर्गाने) साकार झालेला जगद्रूप पसारा हा मिथ्या असून परमात्मा (अंतर्यामी) तेवढाच सत्य होय.हा मायावादी अद्वैताचा मुख्य सिद्धान्त. त्याला अनुसरून माया, अविद्या, अज्ञान ही जगदाभासाची जी कारणे मानली आहे, त्यांनाही 'उपाधी' ही संज्ञा लावण्यात येते.

उपाधिद्वय विचारितां। मिथ्या विवर्तरूप सर्वथा।
ब्रह्म अखंड तत्त्वता। निराभास॥

(ग्रं.रा.प्र.६-७७)

येवं अविद्योपाधी जीवात्मा। मायोपाधी परमात्मा।
उपाधी निराशी तदात्मा। स्वत:सिद्ध उभयांसि॥

(वि.सिं.१४-३९)

तत्त्वत: ब्रह्म एकच असून मायेच्या व अविद्येच्या संबंधामुळे ते जीव आणि ईश्वर असे द्वैतरूपात विभागले गेले आहे. या ठिकाणी 'उपाधी' चा अर्थ संबंध असा घेण्यात येतो. अर्थात संबंधजनित गुणधर्म असाही अर्थ घेऊन मायाकल्पित ईश्वराचे गुणधर्म आणि अविद्याकल्पित जीवाचे गुणधर्म हे दोन्हीही मिथ्या म्हटले जातात. जीव-ईश्वर भेद हा औपाधिक आहे, पारमार्थिक नव्हे 'जीव ईश्वर हे भ्रांती। कैंची कल्पना॥' (ग्रं.रा. ६-१९) असेही अद्वैत वेदान्त्यांचे म्हणणे आहे. उपाधी आणि उपाधिजनित भेद हे दोन्हीही मिथ्या असल्याने जीव आणि ईश्वर (शिव) यांचे ऐक्य स्वत:सिद्धच आहे. असे विवेकसिंधूकार सांगतात.

मायोपाधी ब्रह्म तो शिवु। अविद्योपाधी ब्रह्म तो जीवु।
आणि माया अविद्येचा स्वभावु। तो तंव मिथ्याभूतु॥
येथं मिथ्यत्व उपाधीसी।
आणि उपाधिजनिता भेदांसी।
जीवांसी ईश्वरेंसी। यैक्य परब्रह्मेंसी॥
तयापरी परस्परेसीं। भेदु मिथ्याभूतु॥

(वि.सिं.१५-३०-३३)

'मायेचा किंवा अविद्येचा संबंध' असाही अर्थ 'उपाधी' या संज्ञेमधून निघतो. तो लक्षात घेऊन 'उपाधीस निस्तरावें। उपाधींत न सापडावें॥ या चरणातील उपाधी शब्दाचे दोन्ही अर्थ करता येतील. 'जंजाळात सापडू नये' आणि 'मायेचा निरास करावा' या दोन्ही अर्थाने रामदासांनी 'उपाधी' शब्द योजलेला दिसतो. हाच विचार 'ग्रंथराज' प्रकरणात दासोपंतांनी मांडला आहे. ते लिहितात——

मायोपाधी तो परमात्मा। अविद्योपाधी तो जीवात्मा।
उपाधी निरासीं उभयात्मा। मिथ्याचि होये॥
उपाधीद्वय निरासें। जीवेश्वरभाव शून्य ऐसें॥
ब्रह्मचि केवळ असे। ऐसा परमार्थु॥

(ग्रं.रा.प्र. ४-५४,५५)

...उपाधिद्वयाभावें उभयात्मा। ब्रह्म सत्य।

(ग्रं. रा. प्र.६-७४)

माया ही उपाधीरूप असून ब्रह्म हे निरुपाधिक आहे. (दा. बो.६-५-३) या ठिकाणी शुद्ध, निष्कलंक, संबंधरहित, नित्य या अर्थाने ब्रह्माला निरुपाधिक म्हटले आहे.

सकळ उपाधी वेगळा। तो परमात्मा निराळा।
जळीं असोन नातळे जळा। आकाश जैसे॥

(दा.बो.६-५-२४)

देहादी उपाधींपासून आत्मा सर्वस्वी अलिप्त असतो. जीवात्मा हा प्रतिबिंब स्वरूप आहे.

'प्रतिबिंबिला देव जीवशिवरूपें।'

(ए.भा. ३.१०२)

तोचि (आत्मा) अविद्येमाजीं प्रतिबिंबिला।
या लागीं जीव हे नाम पावला॥

(ए.भा.२८-१९५)

या जीवाला (चैतन्याला) क्षर पुरुष म्हटले जाते. याचे कारण जीव स्वत:चे आत्मत्व विसरून उपाधीशी-देहाशी तादात्म्य पत्करतो.

आणि क्षरपणाचा नाथिला। आळू यया ऐसेनि आला।
जे उपाधीचि आंतला। म्हणोनियां।

(ज्ञाने. १५-४९७)

पाण्यात पडलेले चंद्राचे प्रतिबिंब पाण्याबरोबर हेलावते आणि पाणी आटले की तेही नाहीसे होते. (मूळचा चंद्र मात्र जसाच्या तसाच असतो) त्याप्रमाणे उपाधीच्या योगाने जीवाला क्षणिकत्व, क्षरत्व (विनाशीपणा) प्राप्त झाले आहे. एऱ्हवी आत्मस्वरूप निरुपाधिक अक्षर, निर्गुण, निर्विकार असेच असते.

(पाहा : आत्मा, जीव)

उपासना : (उप+आसन) उपासना म्हणजे ईश्वर, गुरू यांच्या जवळ आपली बैठक असावी असे प्रयत्न करणे त्यासाठी उपास्य देवतेची प्रार्थना, पूजाअर्चा, सेवा, ध्यान इत्यादी मार्गाने भक्तीभाव व्यक्त करणे.

(पाहा : भक्ती, षोडशोपचार)

उल्हाटशक्ती : उल्हाटशक्ती म्हणजे कुंडलिनी. बहुधा ही संज्ञा 'आल्हादिनी शक्ती' या संज्ञेचे लोकात रूढ झालेले अपभ्रष्ट रूप असावे. आसन, प्राणायाम यांच्यामुळे जागृत झालेली ही शक्ती मूलाधार चक्रापासून निघून सुषुम्ना मार्गाने वरवर चढत जाऊन ही प्राणशक्ती ब्रह्मरंध्रापर्यंत जाऊन पोहोचली की, योग्याला मुक्तावस्था प्राप्त होते. ज्ञानेश्वरीच्या सहाव्या अध्यायात ज्ञानेश्वरांनीं या कुंडलिनीयोगाचे सविस्तर वर्णन केले आहे. नवव्या अध्यायात कीर्तनभक्तीच्या गौरवानंतर योगभक्तीचे रूपकात्मक चित्रण करताना 'उल्हाटशक्ती' ही संज्ञा ज्ञानेश्वरांनी उल्लेखिली आहे ती ओवी अशी-

तेथ उल्हाटशक्तीचेनि उजिवडें। मनपवनाचेनि सुरवाडें।
सतराविंयेचें पाणियाडें। बळियाविले।

(ज्ञाने. ९-२१४)

आत्मानुभवाचे राज्य मिळविण्यासाठी अष्टांगयोगाच्या आधारे योगी जी लढाई करितो, त्या सांग रूपकामध्ये असलेला उल्हाटशक्तीच्या पराक्रमाचा वाटा वरील ओवीत ज्ञानेश्वरांनी वर्णिला आहे. पंचप्राण आणि मन' या वाटाड्यांच्या मदतीने आणि उल्हाटशक्तीच्या प्रकाशामध्ये जीवाकडून सतराविंयेचें-चित्कलेचे अमृत-तळे काबीज केले जाते. तेव्हा 'प्रत्याहार' हा इंद्रियांना बांधून आणून हृदयामध्ये कोंडू शकतो.

एकनाथांनी याच प्रकारच्या रूपकामध्ये उल्हाटशक्तीचा उल्लेख केला आहे. वैराग्याच्या बळावर कुंडलिनीने काकीमुखाची अवघड वाट जिंकून वेगाने त्रिकूट शिखर (पश्चिम मार्गावरील एक चक्र) घेतले.

तेथ उल्हाटशक्तीचा लोट। वैराग्याचा नेटपाट।
जिणोनि काकीमुखाची वाट। सवेगें त्रिकुट घेतले।

(ए.भा.१४-४४६)

एकनाथी भागवताच्या विसाव्या अध्यायात अवघ्या वीस ओव्यात एकनाथांनी कुंडलिनी योगाचे संक्षिप्त वर्णन केले आहे. तेथेही एका ओवीत 'उल्हाटशक्ती' ही संज्ञा आली आहे. त्यातही चंद्रामृताच्या तळ्यातून सहस्त्र पाट वाहू लागल्याने त्या अमृतप्राशनाने कुंडलिनी बाळा संतुष्ट झाल्याचे वर्णन एकनाथ करतात.

साधता उल्हाट शक्तीचे उलट।
उघडे ब्रह्मरंध्रीचें कपाट।
तंव लोटले सहस्त्रदळाचे पाट। अति चोरवट चंद्रामृत॥
तें प्राशूनि कुंडलिनी बाळा। संतोषे सांडी गरळा॥
ते शरीरीं वोतली कळा।
... तेणें देहो दिसे अतिसोज्वळा॥

(ए.भा.२६०-२६२)

ऋ

ऋणत्रय : मनुष्य जन्माला येतो तो तीन ऋणे घेऊन येतो. देवऋण, ऋषिऋण, पितृऋण. ही तीन ऋणे यज्ञ, स्वाध्याय व पुत्रोत्पादन इत्यादी धर्मकृत्यांनी फेडावयाची असतात, असे ऐतरेय ब्राह्मणात म्हटले आहे. शतपथ ब्राह्मणाने यामध्ये चौथ्या मनुष्य ऋणाची भर घातली आहे. आजच्या भाषेत आपण त्याला समाजऋण (किंवा राष्ट्रऋण) म्हणू शकू. या ऋण कल्पनेचा आश्रमधर्माशी संबंध जुळतो. ब्रह्मचर्याश्रमात विद्यार्जन करून 'ऋषिऋण' फेडता येते. गृहस्थाश्रमातील यज्ञकर्माने देवऋण व श्राद्धपक्षादी कर्मांनी आणि विशेषत: पुत्रोत्पत्तीने 'पितृऋण' फेडता येते. अथितीसत्कार व समाजोपयोगी दान या कर्मांनी 'मनुष्य ऋण' फेडता येते. सर्व ऋणे फेडून ऋणमुक्त होण्यातच जीवनाचे सार्थक आहे, ही कल्पना हिंदूधर्माच्या कर्तव्यवादी नीतीशास्त्राला धरूनच आहे.

भक्तिमार्गी संतांना गृहस्थाश्रमातील कर्तव्ये पार पाडून ऋणमुक्त होण्याची कल्पना अमान्य होती, असे म्हणता येत नाही. एकनाथांसारख्यांनी तर संसारातील सारी कर्तव्यकर्मे दक्षतेने पार पाडून गृहस्थाश्रमाचा आदर्श घालून दिला आहे. रामदास-तुकारामांनी प्रपंच नेटका करण्यासंबंधी प्रसंगपरत्वे आग्रह धरलेला दिसून येतो. तरी देखील भक्तीचे श्रेष्ठत्व प्रतिपादन करताना—— 'जो विनटला हरिचरणी। तो कोणाचा नव्हे ऋणी।' या कल्पनेवरच त्यांनी जोर दिलेला दिसतो. एकनाथी भागवताने म्हटले आहे की ——

जो हरीचा शरणागत। तो कोणाचा नव्हे अंकित।
कर्माकर्मी तो अलिप्त। नित्यमुक्त ऋणत्रयासी॥
(ए.भा.५-४६९)

श्रीहरीला जे अनन्यभावनेने शरण जातात त्यांना जन्ममरणही बाधत नाही. 'तेथे देव ऋषि-आचार्य पितृगण। यांच्या ऋणांचा पाड कोण।' असा सरळ सवालच एकनाथ करतात, कारण त्यांच्या दृष्टीने——

भावेकरिता भगवत्भक्ती। सकळ पितर उद्धरती।
ऋषीश्वरा नित्य तृप्ती। भगवत् भक्ती-स्वानंदें।
देवऋणाची वार्ता। भगवत् भक्ता बाधीना॥
(ए.भा.५-६४-६६)
(पाहा : पंचयज्ञ)

ऋत : सृष्टीतील विविध घटनांमागील नियामक तत्त्व या अर्थी 'ऋत' ही संज्ञा वैदिक वाङमयात आली आहे. देवदेखील ऋताचे उल्लंघन करू शकत नाहीत. मानवी व्यवहारातील ऋताचे प्रतिबिंब म्हणजे 'सत्य' होय. त्याचे प्रतिपालन वा वर्धापन करणारा नियम म्हणजे व्रते होत. वरुण ही या व्रतांची पर्यायाने ऋताची (सत्याची) संरक्षक देवता म्हणून मानली जाते.

प्रचलित भाषेत अनृत (अन्+ऋत) या शब्दामध्ये 'ऋत' शब्द आला आहे. यज्ञविधीतील बिनचूकपणा म्हणजे 'ऋत' असाही अर्थ या संज्ञेचा केला गेला आहे. ऋताची जागा पौराणिक काळात सत्याने घेतली असून सत्याप्रीत्यर्थ व्रतांचे पालन न करणारांना वरुणपाशात पडावे लागते. अशा कथा पौराणिक वाङमयात आलेल्या आहेत. 'ऋत' या वेदकालीन नैतिक संकल्पनेतूनच 'कर्मसिद्धान्त' निघाला असावा.

कर्मसिद्धान्ताला अनुसरूनच संतवाङमयात 'सत्य' या अर्थाने ऋतालाच अंतिम मूल्याचे स्थान प्राप्त झालेले दिसते. म्हणूनच एकनाथ सत्याला तपाची पदवी देतात. ते लिहितात- 'सत्यापरतें नाही तप। सत्यापरता नाहीं जप। सत्यें पाविजे सद्रूप।... ' (ए.भा.३-५३६)

एकनाथी भागवताने यमनियमांच्या विचारात सत्याची प्राक्कालीन ऋताशी पुढीलप्रमाणे सांगड घातलेली दिसते. प्रवृत्ती धर्मातील-व्यवहारातील सत्य म्हणजे ऋत होय. अनृत म्हणजे खोटेपणा, असत्य. मात्र संसारातील सत्य लोकहिताचे हवे. 'सत्यवाचा जें श्रोत्यांचे हित। तें ही दु:खसंबंधरहित। 'ऋत' निश्चित या नांव॥ आणि 'ब्रह्मसम दृष्टीने सर्वत्र पाहाणे' हे निवृत्तीधर्मातील म्हणजे अध्यात्मातील सत्य होय. समदृष्टी तो संत. संत हे सत्याचे उपासक. त्यांच्या दृष्टीने 'सम ब्रह्म देखणें संतत। ते 'परम सत्य' उद्धवा' (ए.भा.१९-४६०-६५)

ऋतंभरा प्रज्ञा : 'ऋतंभरा प्रज्ञा' ही संज्ञा पातंजल

योगदर्शनातील समाधिपाद सूत्र ४८ मध्ये आली आहे. या प्रज्ञेचा उदय कैवल्यावस्था किंवा कैवल्यसिद्धी या अवस्थेत होतो. 'चित्तवृत्तिनिरोध' हे योगाचे प्रयोजन आहे. त्यामुळे येणारी स्वरूपावस्था ही विवेक आणि वैराग्य यांची जशी परिणत अवस्था आहे; तशीच ती ज्ञानदृष्ट्या सर्वज्ञता किंवा सर्वात्मकता या अनुभवाची द्योतक आहे. 'ऋत' हे विश्वात्मक व्यवस्था दाखविणारे किंवा विश्वाची एकात्मकता व समग्रता दाखविणारे तत्त्व आहे. ही क्षमता ज्यामुळे योग्यास प्राप्त होते ती 'ऋतंभरा प्रज्ञा' होय. हिलाच ज्ञानदेवांनी एके ठिकाणी 'सिद्ध-प्रज्ञा' असे म्हटले आहे. रामदास तिला आत्मप्रचीती किंवा आत्मप्रतीति म्हणतात. योगभ्रष्ट महात्म्यांना ही प्रज्ञा लाभली असेल तर 'बाळपणींच सर्वज्ञता । वरी तेयातें ॥' असे ज्ञानेश्वर सांगतात. ज्ञानेश्वरादी भावंडांच्या आत्मज्ञानसंपन्न व्यक्तिमत्वाबद्दलचे हे एक प्रकारे स्पष्टीकरणच म्हणता येईल. ज्ञानेश्वरीसारखा तत्त्वज्ञानात्मक काव्यग्रंथ एवढ्या लहान वयात ज्ञानेश्वरांनी कसा लिहिला असेल, या शंकेला उत्तर म्हणूनच ज्ञानेश्वरांनी पुढील ओवी लिहिली असावी —

तिए सिद्धप्रज्ञेचेनि लाभे । मन चि सारस्वत दुभे ।
मग सकळ शास्त्रे स्वयंभें । निगति वाचे ॥

(ज्ञाने. ६ -४५२)

कवि प्रतिभेला जशी वयाची अट नसते, तसंच सिद्धप्रज्ञेचे आहे. अशी प्रज्ञा प्रेप्सा, जिहासा, जिज्ञासा, चिकिर्षा, शोक, भय आणि अतृप्ती यांपासून सर्वस्वी मुक्त असते. त्यामुळेच अशा प्रज्ञावंताचे एकाग्र व निर्मल झालेले चित्त आत्मसाक्षात्कारोन्मुख होते. त्यावेळी त्याला अत्यंत सूक्ष्म व अतिदूरचे आणि अव्यवहित वस्तूचे विशेष ज्ञान प्राप्त होते. निर्विचार समाधीच्या पक्वावस्थेत रज आणि तममूलक मळाचा नाश होऊन त्या योग्याची बुद्धी आत्मजिज्ञासा व ब्रह्मजिज्ञासा यांना सामोरी जाते, त्यावेळी त्याला ऋतंभरा प्रज्ञेचा अध्यात्मप्रसाद प्राप्त होतो. चित्त हे चैतन्य झाल्याने ते समाहित अवस्थेत असते, अशा वेळी होणारे ज्ञान हे यथार्थ व पूर्ण असते. अशा प्रसादज प्रज्ञेच्या स्फूर्तीतून प्रकट होणारे साहित्य किंवा कलानिर्मिती अलौकिक स्वरूपाची होते. कदाचित् अशा साहित्यातील वा कलेतील 'परतत्त्वस्पर्श' हा ऋतंभरा प्रज्ञेचा प्रभाव किंवा परिणाम असावा.

गीतेतील त्रिगुणातीत योगयुक्त वा ज्ञानीभक्त यांचे वर्णन म्हणजे ऋतंभरा प्रज्ञा प्राप्त झालेल्याचेंच वर्णन होय.दुसऱ्या अध्यायातील स्थितप्रज्ञाचे वर्णन म्हणजे अशा ऋतंभरा प्रज्ञेचे आध्यात्मिक स्पष्टीकरणच म्हणावे लागेल. या संदर्भात ज्ञानेश्वरांनी केलेला आत्मबोधयुक्त प्रज्ञेचा निर्देश महत्त्वाचा ठरतो.

ऐसा हरिखशोकरहितु । जो आत्मबोधभरितु ।
तो जाण पां प्रज्ञायुक्तु । धर्नुधरा ॥

(ज्ञाने.२ -३००)

ज्ञानेश्वरांची 'आत्मबोधभरितु प्रज्ञा' म्हणजेच ऋतंभरा प्रज्ञा होय. तीच 'सिद्धप्रज्ञा' होय.

ऋद्धिसिद्धी : ऋद्धि म्हणजे समृद्धि किंवा ऐहिक जीवनातील संपन्नता. ऐश्वर्याची प्राप्ती करून देणारी ऋद्धी ही एक देवता मानिली जाते. गणेश देवतेच्या एका बाजूला ऋद्धी आहे तर दुसऱ्या बाजूला सिद्धी आहे. सिद्धी म्हणजे अलौकिक स्वरूपाचे दैवी सामर्थ्य. ते यौगिक तपस्येने प्राप्त होते. भौतिक आणि आत्मिक दोन्ही अंगांनी जीवन परिपूर्ण होणे, हीच जीवनसाफल्याची कसोटी होय. ऋद्धिसिद्धींचा वरदहस्त लाभण्यावरच हे साफल्य अवलंबून आहे. त्यासाठी माणसाला सर्व प्रकारचे कष्ट करावे लागतात, तपश्चर्या करावी लागते. मात्र त्याहीपेक्षा भक्ती अधिक श्रेष्ठ ठरते. भक्तीमुळे 'ऋद्धिसिद्धी वोळंगती पायीं', पण निरपेक्ष वृत्तीने वागणारा खरा भक्त त्यांचेकडे लक्षही देत नाही. एकनाथी भागवतात भक्ताचा महिमा वर्णन करताना एकनाथ म्हणतात—

तुझें चरणरज जे सेविती । पृथुजनकादि नृपति ।
त्यांसी इंद्रादिक वंदिती । पायां लागती ऋद्धिसिद्धी ॥

(ए.भा. २९ -१६५)

असे भक्तही निरपेक्ष वृत्तीने वागतात. त्यांना ऋद्धिसिद्धींची आवश्यकता वाटत नाही. निरिच्छतेनेच ते सर्व विश्व आणि स्वतःचे मन यांना जिंकतात.

ज्ञानवैराग्यभक्तीचे माथां ।
सत्य जाण पां निरपेक्षता ।
ते निरपेक्षता आलिया हातां ।
मुक्ती सायुज्यता पायां लागे ॥

(ए.भा.१५ -२४३)

निरपेक्षता किंवा विरक्तता हीच खरी एक श्रेष्ठ सिद्धी आहे. ती अंगी बाणवणारा भक्त हाच खरा योगी नि खरा आत्मज्ञानी ठरतो, नाहीपेक्षा—

(कीं) तपोवळें ऋद्धि । पातलिया भ्रंशेबुद्धी ।
मग तया विरक्तता सिद्धी । आठवेना ॥

(ज्ञाने.१ -१८८)

ए - ऐ

एकतत्त्ववाद : (पाहा : अनेकतत्त्ववाद)

एकेश्वरवाद : ईश्वर एकच आहे अशी श्रद्धा. इस्लाम, ख्रिस्ती आणि यहुदी धर्म हे एकेश्वरवादी होत. वैदिक धर्मात प्रारंभाला बहुदेवतावाद प्रचलित होता. आजच्या हिंदू धर्मातही पौराणिक धर्मातील बहुदेवतावादच रूढ आहे. अनेक दैवतांचे जन्मदिवस, त्यांच्या जत्रा-यात्रा, अनेक सण-उत्सव यातून बहुदेवतावादाची प्रतीती येते. परंतू उत्तरकालीन वेदविचारात अनेक दैवतांच्या एकीकरणाची प्रक्रिया सुरू झालेली दिसते. त्यातूनच औपनिषदिक ब्रह्माची अंतिम एकत्त्वाची कल्पना उदित झाली.या ब्रह्मविचारातूनच धार्मिक दृष्टीने जगन्नियंता म्हणून परमेश्वराला मान्यता मिळू लागली. त्याला 'सगुण ब्रह्म' ही पदवी मिळाली, तरी निर्गुण ब्रह्माच्या मानाने त्याचा दर्जा दुय्यमच. कारण ईश्वर किंवा सगुण ब्रह्म हे जीव आणि जगत् यांच्या प्रमाणे मायाजनितच होय. सृष्टीची उत्पत्ती, स्थिती आणि लय या त्रिविध कार्यासाठी ब्रह्मा, विष्णु, महेश या तीन प्रमुख देवतांची निर्मिती झाली. या तिन्ही देवतांचे मूळ जो सर्वेश्वर तो श्रेष्ठ देव 'परमेश्वर' या नावाने ओळखला जातो. ब्रह्म हे निर्गुण, निराकार तर परमेश्वर सगुण पण निराकारच. तीन देवता व भक्तिमार्गाने वर्णिलेले त्या दैवतांचे विविध अवतार ही सगुण व साकार दैवते होत. हिंदुधर्म व्यवहारात अनेक दैवते मानतो, परंतु तत्त्वत: त्याला एकेश्वरवाद मान्य आहे. मात्र एकातून अनेकाकडे व अनेकातून एकत्त्वाकडे जाण्याची त्याची मूळ वृत्ति दिसते.

मराठी संत वाङमयात विष्णु, शिव, शक्ती, गणेश आणि सूर्य या पाच महादेवतांची व त्यांच्या अवतार विग्रहाची जी उपासना दिसते, त्यामागेही अनेक नामरूपात्मक अशा एका ईश्वराची उपासना त्यांना अभिप्रेत दिसते. मराठी संत अनेक दैवते मानीत असले तरी तत्त्वत: ते एकेश्वरवादीच आहेत. भक्तीमार्गाने आपापल्या दैवताला सर्वश्रेष्ठ ठरवूत तोच एक परमेश्वर म्हणून एकेश्वरवादाला मान्यता दिलेली दिसते.

(पाहा : ईश्वर, एकतत्त्ववाद)

एषणात्रय : (एषणा - तीव्र इच्छा) संसारी जीवाच्या ठिकाणी वित्त, दारा(स्त्री) आणि कीर्ती किंवा लौकिक यासंबंधी तीव्र इच्छा नांदत असतात. त्यासाठी माणसे वाटेल ते कष्ट उपसायला तयार होतात. इरेला पडून वाटेल ती किंमत द्यायची त्यांची तयारी असते. या इच्छांपोटीच कामक्रोधादी विकारांच्या आहारी माणसे जातात नि भलीबुरी कृत्ये करायला मागेपुढे पाहात नाहीत. दारा म्हणजे स्त्री-संबंधीच्या इच्छेमध्येच पुत्रैषणेचा समावेश होऊ शकतो. लौकिक किंवा कीर्ती यासाठी माणसे जी धडपड करतात तिलाच लोकेषणा म्हणावयाचे. वित्तेषणा, पुत्रेषणा, लोकेषणा या ती एषणांच्या तृप्तीसाठी मानवी जीवाची धडपड चालू असते.

ज्ञानेश्वरांनी क्षेत्र-क्षेत्रज्ञ विचाराचे वेळी सांख्यांच्या २५ तत्त्वांमध्ये इच्छा, धृती इत्यादी आणखी ११ तत्त्वांची भर घालून सृष्टीची मूलभूत तत्त्वे ३६ असल्याचे दाखविले आहे. (ज्ञाने. १३-१२०-१५०) यावरूनही ज्ञानेश्वरांच्या तत्त्वज्ञानावरील काश्मिरी शैवमताचा परिणाम स्पष्टपणे दिसतो. या अकरा तत्त्वामध्ये पहिले तत्त्व इच्छा (ईषणा) हे सांगितले गेले आहे. यालाच काश्मिरी शैव दर्शनात 'चिती' म्हणतात. 'चिती सर्वत्र स्वतंत्रा' (शिव सूत्र....) तंत्र ही संकल्पना सुद्धा इच्छेशीच निगडीत झाली आहे. 'इंद्रिये आणि विषय यांची भेट होता-क्षणीच कामाचा हात धरून जी वृत्ती वेगाने उठते ती इच्छा होय. जी वृत्ती उठली असता मन सैरावैरा धावू लागते, बुद्धि वेडी होते, इंद्रिये नको तिथे तोंड खुपसतात ती इच्छा होय.'

(ज्ञाने. १३-१२२-१२५)

ज्ञानेश्वरीच्या सातव्या अध्यायात 'एक मीचि विश्वीं असे ॥' असे ठामपणे सांगितल्यावर जीवांच्या मागे जन्ममरणरूप संसार का नि कसा लागला, याचे वर्णन एका रूपकाधारे ज्ञानेश्वर करतात. ते लिहितात—

जैं अहंकार तनूसी वालभ पडिलें।
तैं इच्छा हे कुमारी जाली।
मग ते कामाचिया तारुण्या आली।
तेथ द्वेषेंसी मांडिली वराडिक॥
तया दोघांस्तव जन्मला। ऐसा द्वंद्वमोह जाला।
मग तो आजेन आढविला। अहंकारें॥

(ज्ञाने. ७. १६६,१६७)

या रूपकाच्या आधाराने जीव संसारात कसा गुरफटला जातो याचे वर्णन ज्ञानेश्वर करीत आहेत. इच्छेच्या पोटी राग, द्वेष, सुखदुःखं ही येतात. क्षेत्रविचारातील ३६ तत्त्वांमध्येदेखील इच्छेबरोबर लगेच द्वेषतत्त्वांचा निर्देश ज्ञानेश्वर करतात. इच्छा (एषणा) हेच साऱ्या संसाराचे मूळ होय. कामेच्छा, धनेच्छा आणि लौकिकाची म्हणजेच मानमान्यतेची इच्छा या तीन इच्छांमुळे संसारातील सर्व बऱ्यावाईट गोष्टी करण्याची ईर्ष्या किंवा जिद्द माणसांमध्ये निर्माण होते.

तेथ इच्छा आणि बुद्धी। घडवी अहंकारेंसीं आधीं।
मग तिया लाविती वेधीं।कारणाच्या।

(ज्ञाने. १३-९६८)

इच्छित वस्तू मिळविण्याकरिता करावयाच्या उद्योगास मनाकडून प्रेरणा मिळून इंद्रियांकरवी ज्या क्रिया घडतात त्यांना 'कारणकर्तृत्वकार्य' असे म्हणतात. या सर्वांचे मूळ प्रकृति हेच होय. तिच्या पोटीच इच्छा, बुद्धी, अहंकार व मन ही प्रेरक तत्त्वे उत्पन्न होतात आणि इंद्रियांकडून क्रिया करवून घेतात. (ज्ञाने. १३-९६६-९७१)

(एऱ्हवीं) दारा गृह पुत्रीं। नाहीं जया मैत्री।
तो जाण पां धात्री। ज्ञानासी गा॥

असे एक ज्ञानलक्षण गीतेने सांगितले आहे. त्या गुणाला 'अनासक्ती' म्हणतात. त्याच्या उलट घरदार, स्त्रीपुत्र यांच्याबद्दलची आसक्ती (इच्छा) म्हणजे अज्ञान. त्या आसक्तीचे चित्रण ज्ञानेश्वरीत अनेक ठिकाणी आले आहे. स्त्रीपुरुषांची कामासक्ती किती प्रबळ असते आणि कामेच्छेपोटी मनुष्य किती पतित होतो, याची स्पष्ट कल्पना यावरून येते. ज्ञानेश्वरीच्या अ.३ मध्ये शेवटी ज्ञानी माणसालाही काम, क्रोध हे विकार कसे नागवतात, याचे सुंदर चित्रण ज्ञानेश्वरांनी केले आहे.

* *साध्वी शांती नागविली। मग माया मांगी श्रृंगारिली।*
तियेकरवीं विटाळविली। साधुवृंदे॥

(ज्ञाने. ३-२५१)

हे कामक्रोधाचे कर्तृत्व होय. माणसाच्या अनावर कामासक्तीचे चित्र ज्ञानेश्वरीच्या १३ व्या अध्यायातील 'अज्ञान' वर्णनामध्ये पाहावयास मिळते. कामासक्त माणसाचे मन एखाद्या पोळासारखे सैरावैरा धावत असते.

'मनोरथांचिया धारसा। वाहणे जयांचिया मानसा।' असा पुरुष

कृत्याकृत्यव्यापारा। निवाडु नेणें॥
तो विषयांची गोडी। जीतु मेला न संडी।
स्वर्गीही खावया जोडी। एथौनिचि॥

(ज्ञाने. १३-७०२)

बाळपणापासून वृद्धपणापर्यंत स्त्री सहवासाची हाव कशी सुटत नाही हे सांगताना ज्ञानेश्वर लिहितात –

पहिलिये बाळदशे। आई बा हेच पिसें।
तें सरे मग स्त्रीमांसें। भुलोनि ठाके॥
मग स्त्री भोगितां थावो। वृद्धाप्य लागे येवों।
तेव्हा तोचि प्रेमभावो। बाळकासि आणी॥
मलमूत्रपंकीं। लोळते बाळ अंकीं।
तें देखोनि जो न थुंकी। त्रासु नेघे॥

(ज्ञाने. १३-७०९-७३४)

ज्याच्या ठिकाणी तारुण्याचा माज चढला आहे. 'तारुण्याचें चढलें। भुरें जया। (ज्ञाने. १३-७५५). त्याला त्रासून विषय जातील, परंतू हा त्रासून जात नाही, सावध होत नाही. भोगासाठी अखंड कष्ट करीत राहातो. एखाद्या गाढवासारखा लाथा मारणाऱ्या गाढवीच्या मागे तो लागत असतो.

खरीं टेंको नेदी। लाथौनि फोडे नाकाडे।
तऱ्ही जेवीं न काढे। माघौता खरू॥

(ज्ञाने. १३-७०५)

अगदी हाच दृष्टान्त एकनाथांनी दिला आहे.

खरी पळे पुढें पुढें। खरू धावें वाडेकोडें।

लाता हाणोनि फोडी जाभाडें। तरी पुढे पुढे धसों लागे ॥

(ए.भा.१३-२१३)

याच संदर्भात गारुड्याच्या माकडाचा दृष्टान्त ज्ञानेश्वर-एकनाथ दोघेही देतात—

चित्त आराधी स्त्रियेचें। आणि तियेचेनि छंदें नाचे।
माकड गारूडीयाचे। जैसे होय ॥

(ज्ञाने. १३-७९२)

एवं माकड जैसे गारूड्याचें।
तैसा स्त्रियेचेचि छंदे नाचे।

(ए.भा.१४-३८६)

एकनाथी भागवताने तर ठिकठिकाणी कामासक्तीची दारूणता चित्रित केली आहे. स्त्रीसंगच नव्हे तर स्त्रैणसंगही अनर्थकारक आहे.

'प्रमदासंगे सज्ञान। ठकले जाण महायोगी ॥' हे सांगतांना एकनाथ देवांची उदाहरणे देतात—

निजकन्येचिया संगती। ब्रह्मा भुलला कामासक्ती।
इतरांची कोण गती। संग अनर्थी स्त्रियांचा।
कामिनीसंग अति दारूण। शिवासी झाले लिंगपतन।

(ए.भा. २६-२७४-२७५)

स्त्रीलंपटता हे सर्व दु:खाचे मूळ आहे, असा निष्कर्ष एकनाथांनी काढला आहे. 'संसार दु:खाचे मूळ। स्त्री आसक्तीच जाण केवळ।'... (ए.भा.७-५४७) कारण मद्याची धुंदी दिवसाकाठी उतरते. निधनकाळीं धनमद जातो. शरीरशक्ती क्षीण झाली की तारुण्यमद ओसरतो पण 'स्त्रीमदप्राप्ती कदा नुतरें' (ए.भा.२६-१२५) ज्ञानेश्वर ही सांगतात की-

जन्मोनि मृत्यूवरी। विषयीं त्रासिता बहुती परी।
तऱ्ही त्रासु नेघे, धरी। अधिक प्रेम।

(ज्ञाने. १३-७०८)

स्त्री विषयाची एकदा गोडी लागली की, 'ते अनर्थ कोडी करतील।' (ए.भा. ५-२१०) 'अतिस्नेह मांडिजे जिहीं। दु:ख तिहीं भोगिजे।' (ए.भा.७-५५०)

स्त्रीपुत्रांसाठीच मनुष्य द्रव्याची आसक्ती धरून वाटेल ते काबाडकष्ट करतो किंवा अवैध मार्गाने संपत्ती गोळा करतो. द्रव्यलोभी माणसाचे चित्र रेखाटताना ज्ञानेश्वर लिहितात—

आपणपेंही शिणवी। इष्टमित्र दुरावी।
मग कवडाचि वाढवी। जैसा लोभी ॥
दानपुण्यें खांची। गोत्र कुटुंबा वंची।
परी गारी भरी स्त्रियेची। उणी हों नेदी ॥
पूजिती दैवते जोगवी। गुरूतें बोलें झकवी।
मायबापां दावी। निदारपण ॥
स्त्रियेचां तरी विखीं। भोगु संपत्ती अनेकी।
आणी वस्तु निकी। जे जे देखे।

(ज्ञाने. १३-७९३-७९६)

धनासक्त मनुष्य धन मिळवतांना पापपुण्याचा विचार करीत नाही. त्या द्रव्याचा खर्च करताना मात्र त्याला मरणप्राय दु:ख वाटते. अतिथी, आप्त, पाहुणा, प्राणी (उंदीर, चिमण्या, कावळे, मुंग्या) या साऱ्यांना त्याचे घरी उपवासच पडतात.

'पोटें ना खाय जो आपण ! तेथ कथा कोण इतरांची।' (ए.भा. २३-९०-९४) या ठिकाणी धनलोभाच्या कंजुषपणाचे चित्र एकनाथांनी चांगले रेखाटले आहे ते लिहितात —

'निरनिराळ्या ऋतूत बाजारात जी फळे येतात, ती तो फक्त दृष्टीने पाहातो. प्राण गेला तरी त्याच्या जिव्हेची अन् त्यांची भेट होत नाही. बालपणी आईचे स्तनपान त्याने जे केले असेल त्याखेरीज त्याला दुसरे दूध माहित नाही. पैसा गाठी असला तरी तो आपल्या मुलींना माहेरी आणून त्यांची काही बोळवण करीत नाही. 'शाप दारुण त्या देती ' आप्तजन तर म्हणतात- 'त्याच्या मरणानंतर तेराव्यालाच त्याचा दूधभात खाऊ.' अशा प्रकारे 'आप्त जे झाले अनाप्त। अवघे अनहित वांछिती।' शेवटी एकनाथ इषारा देतात की, 'जो स्वत:साठी, कुटुंबासाठी व धर्मकृत्यासाठी आपल्या धनाचा योग्य व्यय करीत नाही, त्याच्या द्रव्यासाठी दायाद (भाऊबंद), राजा, चोर, आग आणि रोग असे पाच वाटेकरी उभे राहतात. शेवटी त्यांचीच धन होते. मग हा भुकेकंगाल जेथे जातो तेथे सारेजण उद्गारतात-'होता धनलाभे भुलला। भला नागवला ईश्वरें।' (ए.भा.२३-९८-१४५) अति लोभी माणसाबद्दल कोणालाही दया येत नाही की, त्याच्या दुर्दैवाबद्दल कोणाला खंत वाटत नाही. रामदासांनी दासबोधाच्या तिसऱ्या दशकामध्ये संसारातील चढ-उतारांचे, संपत्ती-विपत्तीचे जे चित्र रेखाटले आहे, त्यामध्येही दारा व धन यांच्या अनावर आसक्तीचे व तज्जन्य दु:खाचे प्रत्ययकारी वर्णन

केले आहे. (दासबोध द. ३. स. २,३,४)

ज्ञानेश्वरीच्या सोळाव्या अध्यायात आसुरी संपत्तीतील दुर्गुणांचे विवरण करताना अगदी प्रारंभीच दंभ, दर्प आणि अभिमान यांनी पछाडलेल्या व्यक्तीचे गर्वोद्गार ज्ञानेश्वरांनी वर्णिले आहेत. त्यातून त्याच्या कीर्तीच्या हव्यासाचे (लोकेषणेचे) मूर्तिमंत चित्र वाचकांपुढे उभे राहते. स्वत:च्या मोठेपणाचा डांगोरा दांभिक मनुष्य स्वत:हून पिटतो. आपल्या धर्मशीलतेचा तोच गाजावाजा करतो.स्वत:च्या ज्ञानापुढे ब्रह्मसभा तुच्छ लेखू लागतो. कुंपणावरला सरडा जणू स्वर्गाला खुजे मानतो.

तैसा अहंनामाचेनि मोहें। ईश्वराचें नामही न साहे।
ऐसा मान्यतेचा पुष्टगंडु। तो अभिमानी परम लंडु।
रौरवाचा रूढू। मार्गुची तो हा ॥

(ज्ञाने. १६-२३५-२३९)

अठराव्या अध्यायात ज्ञाता, कर्ता यांची त्रिगुणपरत्वे चित्रे रेखाटली आहेत. त्यातील तामस गुणी कर्त्यांचे व तामसी ज्ञात्याचे चित्र या दृष्टीने लक्षणीय आहे.

या ईषणात्रयामुळे जीवाला संसारातील सर्व दु:खे व त्रिविध ताप भोगावे लागतात आणि जन्ममरणाच्या चक्रातून त्याची कधीच सुटका होत नाही. हे सांगताना—

(म्हणोनि) मृत्युलोकीं सुखाची कहाणी।
ऐकिजेल कवणाचा श्रवणीं। केंवी सुखनिद्रा आंथरूणीं। इंगळाचा ॥

(ज्ञाने.९-५००)

असा सवाल विचारून त्याचे उत्तर ज्ञानेश्वरच देतात की रजोगुणी-तमोगुणी व्यक्तींचा त्याबद्दलचा मोह कधीच सुटत नाही,

(तेवीं) विषयांचे जें सुख। ते केवळ परमदु:ख।
परी काय कीजे मूर्ख। न सेवितां न सरे।

(ज्ञाने.९)

जीवांची ही त्रिविध एषणा अज्ञानजन्य असून ती कर्मबंधास कारण होते. म्हणून संतांनी तीवर टीका केली आहे, मात्र ब्रह्माची विश्वरचनासंकल्प-शक्ती, सर्जन, स्फूर्ती, वा 'सिसृक्षा' ही विश्वात्मक एषणा संतांना मान्य आहे, कारण ती भगवतशक्ती आहे आणि विश्व हा तिचा चिद्विलास आहे.

ऐश्वर्ययोग : गीतेच्या ९ व्या अध्यायातील ५ व्या श्लोकात 'पश्य मे योगमैश्वरम्' असे पद आले आहे. त्या श्लोकावर भाष्य करताना 'आमचा ऐश्वर्य योगु। तुवां देखिला की चांगु ॥' (ज्ञाने. ९-८७) या ओवीत ज्ञानेश्वरांनी ऐश्वर्ययोग हे पद योजले आहे. सर्व प्राणीमात्रांना आधार असणारा मी, सूर्य आणि त्याची प्रभा यांचेप्रमाणे सर्व भूतांपासून अभिन्न आहे. हाच आमचा ऐश्वर्ययोग आहे. हेच आमचे अलौकिक सामर्थ्य आहे. या अर्थाने ऐश्वर्ययोग हे पद ज्ञानेश्वरांनी योजिलेले दिसते. कारण तत्पूर्वीच्या श्लोकात भूते आणि आपण या संबंधी परस्परविरोधी विधाने श्रीकृष्णाने केलेली आहेत, ती अशी. 'माझ्या ठायी सर्व भूते आहेत. मी त्यांच्या ठायीं नाहीं आणि माझ्या ठायीं तीं भूतेही नाहींत', या विरुद्ध उक्तींचा परिहार अलौकिक सामर्थ्याने (युक्तीने, मायेच्या करामतीने) हे घडते असा करण्यात आला आहे. नसलेले भूतजात भासमान होणे किंवा अद्वैत असता द्वैत दिसणे या अघटित घटनेला ऐश्वर्ययोग समजावयाचे, असा ज्ञानेश्वरांचा अभिप्राय दिसतो.

या संदर्भात यथार्थदीपिकेच्या अभ्यासकांनी वामनपंडितांचे वेगळे स्पष्टीकरण दाखवून दिले आहे. ते लिहितात-ज्ञानेश्वरांच्या जल आणि फेस या दृष्टांतापेक्षा वामपंडितांच्या सागर आणि तरंग या दृष्टान्ताने तीनहीं विधानांचा नीट उलगडा होतो.

१. सागराच्या ठायी जसे तरंग त्याप्रमाणे माझ्या ठायी ही सर्व भूते आहेत.

२. मिथ्या (चंचल) तरंगात सागर नसतो, त्याप्रमाणे मिथ्या (नश्वर) भूतांचे ठिकाणी मीही नसतो.

३. भासमान होणारे चंचल तरंग (तत्त्वदृष्टीने पाहता) वेगळेपणाने सागराचे ठायी नसतातच, त्याप्रमाणे भगवंताच्या मायाप्रभावामुळे दिसणारी भूतसृष्टी तत्त्वत: भगवंताच्या ठायी भिन्नपणाने असतच नाही.

पहिले विधान अर्जुनाच्या म्हणजे सामान्यांच्या दृष्टिकोणातून केले आहे, तर तिसरे विधान अद्वैताच्या भूमिकेतून लक्षात घ्यावयाचे आहे. सुवर्णाच्या केळाला (आकृतीला) अज्ञानाने केळ म्हटले जाते. वस्तुत: ते कदलीफळ नसून खरे सुवर्णच असते, तसे हे आहे. (य.दी.९-३७२-७६) कल्पनेमुळे माझ्या ठायी भिन्नत्वाने

भूतमात्र दिसते पण संकल्पाची सांज मावळल्यानंतर 'तैं अखंडितचि आहे स्वरूपें।' असा ज्ञानदृष्टीला प्रत्यय येतो.

कल्पनेवीण लागसी पाहो।
तरी मज माजीं भूतें हेंही वावो।
जे मी सर्व म्हणऊनि।

(ज्ञाने. ९-७१-७३)

असे स्पष्टीकरण ज्ञानेश्वरही देतात. भूते माझ्या ठायीं दिसली तरी परमार्थत: ती नाहीत, (कारण सर्व काही मीच आहे) याला शंकराचार्य, ज्ञानेश्वर हे ऐश्वर्ययोग म्हणतात. अद्वैतावर त्यांचा भर आहे. उलट भूतें परमार्थत: नसली तरी भासमान होतात हा भगवंताचा ऐश्वर्ययोग होय आणि हीच भगवंताची माया यांवर वामपंडितांनी भर दिला आहे.

हे ईश्वराची मायाकल्पना।
परि जीवांस अविद्येनें सत्यरचना।
आणि राजविद्येने तें विश्व नाना।
भगवंताचे ऐश्वर्य दिसतसे॥

(य.दी.९-४६३)

मायाभास मिथ्या म्हणून त्याज्य न मानता भगवंताचा 'ऐश्वर्ययोग' म्हणून त्याकडे पाहाणे, हा वामनपंडितांचा चिद्विलासवादी दृष्टीकोणच होय.

ओ - औ

ओम् (ॐ) : ओंकार हे एकाक्षर ब्रह्म होय. 'प्रणवैकनाम। हे एकाक्षर ब्रह्म'. अन्त्यकाली याचे स्मरण केल्याने जीवात्मा ब्रह्माशी एकरूप होतो. (ज्ञाने. ८-११७-११९) 'अ, उ, म्,' ह्या तीन मूलध्वनींनी ॐ ओम् बनला आहे. (ज्ञाने. १-१९-२०) त्याला प्रणव म्हणतात. याच्या उच्चाराला औट म्हणजे साडेतीन मात्रा लागतात. एकेक वर्ण म्हणजे एकेक मात्रा स्थूल, लिंग. कारण अशा देहत्रयामध्ये वाटली जाते. परसवर्ण म् ची अर्धमात्रा ही महाकारण देहाच्या तुर्यावस्थेची गणली जाते. ॐ हा सर्व मंत्रांचा आदी मंत्र आहे. आदिनाथ शंकराचे स्मरण ओंकाराच्या जपाने केले जाते. अजपाजपाचे मूळ ॐ हेच आहे. ज्ञानेश्वरांनी मंगलचरणामध्ये 'अ उ म्' यांच्या एकीकरणातून गणेशाची स्थूल मूर्ती व ब्रह्म यांचे प्रतिक असे ॐ हे अक्षर सिद्ध होते, असे म्हटले आहे. ज्ञानेश्वरांच्या मताने साऱ्या वाङ्मय विस्ताराचे आदिबीज ॐ हेच आहे. शिवाय ते आद्य असल्याने सृष्टी विस्ताराचे मूळ बीजही तेच ठरते. 'अकार उकार मकार। तिन्ही मिळोनि ओंकार। पुढे पंचमहाभूतांचा विस्तार। विस्तारला॥(दा.बो.१३-३-६)

(पाहा : प्रणव, अर्धमात्रा, अजपाजप)

औटमात्रा : (पाहा : अर्धमात्रा)

औटपीठ-गोल्हाट : आज्ञाचक्रापासून सहस्त्रार चक्रापर्यंत सहा उपचक्रे लागतात. त्यापैकी औटपीठ व गोल्हाट ही दोन उपचक्रे होत. (ए.भा. १४-४४८ व २०-२६७) अभंग वाङ्मयात या उपचक्रांचा उल्लेख येतो.

(पाहा : षट्चक्रे)

अनुक्रम - सूची

जिज्ञासू वाचकांसाठी

प्रा. शेणोलीकर यांची अन्य लेखनसंपदा

१) ज्ञानेशांची अमृतवाणी (संपादित-प्रस्तावना आणि वेचे)
तीन आवृत्त्या १९५४, १९५८, १९६१.
प्रकाशक - स्कूल व कॉलेज बुक स्टॉल, कोल्हापूर

२) नामयाची अमृतवाणी (संपादित-प्रस्तावना आणि वेचे)
दोन आवृत्त्या १९६६, १९६८. व्हीनस प्रकाशन, शनिवार पुणे ३०.

३) मायणीची मंजुळा (कादंबरी) (मोघे प्रकाशन)

४) महाराष्ट्र संस्कृती : घडण आणि विकास.
(डॉ. प्र. न. देशपांडे यांच्या सहकार्याने) मोघे प्रकाशन, पुणे - कोल्हापूर.

५) प्राचीन मराठी वाङ्मयाचे स्वरूप : सहावी आवृत्ती (१९८७).
मोघे प्रकाशन, पुणे - कोल्हापूर.

६) 'मराठी संतवाणीचे मंत्राक्षरत्व' मॅजेस्टिक प्रकाशन १९९०.

७) 'मराठी संत तत्त्वज्ञान : संज्ञा कोश'
(मध्ययुगीन मराठी वाङ्मयाच्या आधारे)

अभ्यसनीय टीका - लेख

१) '१९ व्या शतकातील सुधारणावादाची शोकांतिका' - 'साहित्य विचार आणि समाजचिंतन' (प्रा. सरदार गौरवग्रंथ)-
पृष्ठे १६४ - १८७.

२) 'वाङ्मयेतिहासाचे अध्यापन.'-'वाङ्मयाचे महाविद्यालयीन अध्यापन'
(प्रा. दु. का. संत गौरवग्रंथ) पृष्ठे २७३ -२९३.

३) प्रा. शेणोलीकर यांची मुलाखत : 'आजचे समीक्षक या मालिकेत.
(मुलाखत घेणार प्रा. पुरुषोत्तम पाटील) 'ललित' सप्टें. १९८१.
मुलाखतीचे पुनर्मुद्रण : 'नवसमीक्षा : काही विचार प्रवाह'
(प्रा. शेणोलीकर गौरवग्रंथ) पृष्ठे ३३ ते ५२

४) 'वैचारिक वाङ्मय' - 'मराठी वाङ्मयाचा इतिहास,' खंड ६ प्र. २
(महाराष्ट्र साहित्य परिषद प्रकाशन) पृष्ठे १०६ - १९४

५) 'ज्ञानेश्वरीय परंपरेतील 'बी' कवी (पिंगा कवीतेतील तत्त्वज्ञात)
नवभारत त्रैमासिक १९५६.

६) 'कवी केशवसुत' (एक बाजू) 'केशवसुतसमीक्षा' (पृष्ठे २९६ - ३०५).

७) 'टीकावाङ्मय (१९६२ -६६ समालोचन) म. सा. पत्रिका (१९६७).